



Maria dos Anjos Maltez Cardeira da Silva

Redes e Enredos na Rua de Mul Habib

Táticas e Enunciados da Contemporaneidade entre as
Mulheres da *medina* de Salé

Tese de Doutoramento em Antropologia

Especialidade em Antropologia Cultural e Social

45135



Sob a orientação da Professora Doutora JILL ROSEMARY DIAS

Universidade Nova de Lisboa

F.C.S.H.

1996



ÍNDICE

.Agradecimentos

.Nota sobre o método de transliteração do alfabeto árabe

INTRODUÇÃO: Uma casa em Salé, um lugar na Antropologia

.«A paciência é a chave da felicidade»	2
.Nas ruas da Antropologia	3
.Um lugar <i>sentado</i>	6
.Aprendendo e escrevendo a 'cultura'	9
.Outras angústias do antropólogo no momento do trabalho de campo	11
. <i>Bint al hūmā</i>	14
.Antropologia com rede	16
.O céu constelado da Antropologia	19
.As partes de um texto	22

I. SALÉ. O LUGAR E A GENTE

.Salé rebelde e orgulhosa	27
.Gente de Salé	33
.Salé, cidade aberta	37
. <i>Medīnā</i> cidade fechada	40
.Salé, um desvio no roteiro turístico de Rabat	45
. <i>Medīnā</i> : a cultura da pobreza ?	48
.Ser, ou não ser, em Salé	51
.Retrato de Salé com Rabat ao fundo	63

II. DE SALÉ À ANTROPOLOGIA E DE REGRESSO A SALÉ

.Salé rodeada de portas e a <i>medīnā</i> ao meio	67
.Sidi ben Acher ou a topografia de todos os perigos	69
.A cidade dos anéis	73
.Desarrumando a 'cidade sagrada'	74
.Desarrumando a cidade de Weber	78
.Desarrumando a antropologia 'das' cidades	80
.Salé, cidade boa para pensar	82
.Marrocos, bom para pensar?	84
.Marrocos, bom para (d)escrever	90
.‘Tanto barulho para nada’, ou a voz dos mestres	94
.Gellner <i>versus</i> Geertz e ‘O irmão contra o primo...’	99
.Os sobrinhos consensuais	107
.Salé: nem tribo, nem classe	112
.‘The son-of-a-bitch bonds you can never break’	118
.Parentesco prático para uso feminino	122
.Na cidade das mulheres	128
.O mundo aos pares	132
.Mulheres <i>contra</i> a antropologia	135
.Homens e mulheres <i>regateando</i> identidades	139
.Mulheres no <i>seu</i> mundo	141

III. NA RUA DE MUL HABIB

Redes: laços fortes cor de rosa	145
Personagens: vizinhas, parentes e amigas	160
Palcos	167
As visitas: patamares, trocas e televisão	167
Os <i>hammām</i> -s: brejeirice, <i>ādāb</i> , conformidade e <i>distinção</i>	172
Marabutos: os fins, os meios e os <i>media</i>	187
<i>au Café</i> : entre a <i>haxūmā</i> e <i>la chasse</i>	200
Piqueniques: um ar de juventude	203
Ritmos	205
'Aid al kibir: os bastidores são a cozinha	206
' <i>axūra</i> : brincadeiras, algumas perigosas	210
<i>milūd</i> : vagamente, no passado	212
O Ramadão e a Noite do Poder	218
<i>xa 'bān</i> : arrumando a casa e o mundo	229
Outros ritmos: entre a <i>dūnīā</i> e o <i>dīn</i>	250
Balanço: muita água, <i>henna</i> em abundância, <i>haxūmā</i> q.b. e ouro à discrição	254

IV. NO SUQ DAS VAIDADES

Que tradição, que modernidade?	260
<i>Tradition says...</i>	261
<i>Tradition is not what it used to be....</i>	264
O jogo da <i>distinção</i>	269
Mulheres e <i>self</i>	271
Isto é pós-modernismo?	275
<i>Salão Ramadão</i>	278
«O que hei-de vestir amanhã para ir o ao <i>sūq</i> ?»...	281

CONCLUINDO: de que riem as mulheres da *medīnā*?

Leituras, argumentos e desperdícios: a antropologia como escrita...	284
De que género é a antropologia?	288
<i>HaKā dūnīā</i>	290

Glossário	295
Bibliografia	300
Anexos	

Agradecimentos

Aos Mestres,

Prof. Doutoura Jill Dias
Prof. Doutor Augusto Mesquitela Lima
Prof. Dale F. Eickelman

Aos professores,

Ali Amahan, Abdelmajid Kaddouri, Cândida Porto, Mohammed Tozy, Eva Rosender, Fatima Hajjarabi, Fenneke Reysoo, Francoise Navez-Bouchanine, Philip C. Salzman, R. Tapper, Ziba Mir-Hosseini.

Aos amigos em Rabat,

Abdallah I. Badraoui, Angeles Fernandez, Francisco Cartaxo e Trindade, Heiko Thoms, Iptissam Otazu, Kim Amor, Lali Sandiumense, Luis Pechirra, Mireia Trius, Javier Fourneaux, Javier Otazu, Rosa de Leyva Manchon e ao, Dr. Rui Rasquilho (então Adido Cultural), Dr. Félix Alves (então Primeiro Secretário) e Vice-Consul Abel J. Ferreira.

Aos amigos em Portugal,

José Carlos da Cruz, José Manuel Cavaleiro, M^a José Fazenda, Inês Felgueiras Carla Almeida, Filomena Silvano, Jill Dias, José Portugal, Joaquim Marreiros, Maria Gouveia, Rita Sá Marques e Teresa Teixeira.

Aos da minha casa,

ao Paulo, a enorme paciência e generosidade
aos meus pais que, para além de tudo o mais, se mostraram exímios ajudantes de antropólogo, nas suas visitas a Marrocos,
à D. Lucília, que me libertou generosa e carinhosamente dos meus afazeres domésticos e
ao Vicente, que sendo o último a chegar, teve que esperar para ir comigo passear para o jardim.

Aos meus amigos em Salé,

a todos, mulheres e homens, que na *medina* de Salé aceitaram as minhas impertinências, com uma generosidade que só conheci em poucos lugares

A Fátima, Khadija e Karima,

amigas e veladas co-autoras deste texto

Agradeço, também, à Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, à Fundação Calouste Gulbenkian, ao Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do I.I.C.T., ao Instituto de Estudos Africanos e ao Departamento de Antropologia da U.N.L. que, em períodos e de formas diferentes, subsidiaram este trabalho.

Nota sobre o método de transliteração do alfabeto arábico

A transcrição dos vocábulos árabes seguirá de perto a versão de transliteração simplificada que José Pedro Machado utiliza no *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* utilizando-se, no entanto, o *G* para a consoante **غ**, inexistente em árabe clássico mas relativamente corrente no alfabeto local e atribuindo-se o *gh* para **غ**.

As vogais longas aparecerão: *ā ī ū*

Tal como para José Pedro Machado o *tá marbuta* da palavra isolada não será reproduzido mas o *a* da sílaba que o precede será *ā*.

Para facilidade de leitura substituirei os plurais pelo singular acrescido de - *s*, (por exemplo: *funduq* pl., *funduq-s* quando, na realidade, é *fanādiq*).

Os topónimos e antropónimos mais correntes manterão a transcrição francesa corrente em Marrocos e, por isso, não aparecerão em itálico, com que destacarei os restantes termos árabes.

As transcrições incluídas em citações serão mantidas no original.

Na maior parte dos casos faz-se referência ao dialectal marroquino, com variantes particulares em Salé, pelo que o seu rigor ortográfico não é aferível.

Tabela de transliteração dos vocábulos árabes

ا	a	ر	r	ف	f
ب	b	ز	z	ق	q
ت	t	س	s	ك	K
ث	th	ش	x	ل	l
ج	j	ص	ç	م	m
ح	h	ض	D	ن	n
خ	kh	ط	T	ه	H
د	d	ظ	Z	و	u
ذ	dh	ع	,	ي	i
		غ	gh	ث	G

Ao humor das mulheres da medina

INTRODUÇÃO:
Uma casa em Salé,
um lugar na Antropologia

«A paciência é a chave da felicidade»¹

A minha casa foi o lugar que preparei cuidadosamente para as minhas investidas pela *medīnā*, de modo a que pudesse preservar o conforto da minha identidade sem cair em riscos esquizofrénicos que me pareciam evidentes. Queria um lugar que me permitisse, ao mesmo tempo, a privacidade necessária à arrumação nocturna dos materiais dispersos que ia recolhendo durante o dia e a hospitalidade típica dos salões marroquinos. Ainda eu pensava como iria fazê-lo já as meninas do bairro me batiam à porta a pedirem copos de água ou com outros pretextos igualmente transparentes e as vizinhas se debruçavam sem discrição nos terraços, de cada vez que eu entrava ou saía. Os pequenos arranjos e a decoração da casa vieram a dar-nos motivos ideais para o estabelecimento de relações e, finalmente, o lugar perfeito, tal como eu o tinha imaginado à chegada, veio a construir-se com a ajuda daquelas que ao longo da minha estadia de dois anos se tornaram inevitavelmente minhas amigas. Um lugar povoado pelos presentes de cada uma: na fruteira as anonas que depressa perceberam ser era a minha fruta preferida; no congelador a perna de carneiro que me coube no Aid al Kibir e a carne de javali caçada nos bosques das imediações de Rabat (mas que só eu, não muçulmana, podia consumir); no armário a *taxīlā* e o *serūāl* bordados para mim; no salão muitas peças antigas de artesanato que os homens compravam no Suq al Ghezal e me revendiam com um lucro modesto; e na parede, ao lado do computador o provérbio pintado pela mão de Melika para me dar alento — «A paciência é a chave da felicidade».

¹ “*āl ḡbur mftāh āl farah*”.

.Nas ruas da Antropologia

Ali me instalei entre o cemitério de Sidi Ben Acher e Bab Chaafa — um bairro eminentemente popular, e a zona da Grande Mesquita — reduto das últimas gerações de grandes famílias —, procurando conciliar os limites mínimos das minhas conveniências pessoais com um terreno que se adequasse àquilo que pretendia descobrir: o modo como as mulheres marroquinas, em meio urbano popular percebem e negociam a sua vida privada com as exigências sociais, masculinas e religiosas que o contexto parece cobrar-lhes.

Chegara a Salé de maneira muito intuitiva. Eu queria trabalhar sobre um contexto árabe-islâmico urbano. Escolhera Marrocos por razões de proximidade geográfica e histórica e Salé — conhecido entre os marroquinos como um nó apertado entre o passado e o presente, e o campo e a cidade — por querer captar uma sociedade dinâmica sem correr o risco, sempre eminente, de cair na tentação do folclorismo da diferença e do exotismo. Os primeiros contactos e os primeiros esboços de caracterização demográfica (NACIRI 1963; ABU-LUGHOD 1980) levaram-me a perceber que tinha escolhido bem. A revisão da obra de Brown (1976) prometia-me a perspectiva dialogante que a partilha de um universo comum oferecia². Hoje reconheço que, apesar da perenidade do seu trabalho, alguns obstáculos retraem o cruzamento de dados: a minha análise toca outra secção e outro período desse universo partilhado, e aborda-o com outra metodologia. Em *People of Salé*, apesar das preocupações desconstrutivistas, Brown focaliza, de

² Desconhecia ainda a tese de doutoramento de Laghzaoui que, embora pesquise o universo religioso das mulheres de Salé, se move também num meio menos popular.

maneiras diferentes, diferentes níveis da mesma realidade a uma outra escala, servindo-se da memória e de fontes escritas para retratar as classes altas e o mundo masculino da cidade. Eu privilegio a observação directa, no presente — no presente possível da análise antropológica ³ —, das práticas quotidianas das mulheres de um bairro popular. Mas aquilo que impede por vezes o diálogo entre a sua obra e a minha tese é decorrente, ao mesmo tempo, da diversidade 'intra-cultural' que a antropologia se empenha hoje em demonstrar e defender.

Uma vez instalada em Marrocos, e assistindo a um seminário na Universidade Mohammed V em Rabat, recordo-me de ouvir o Professor Mohammed Guessous constatar que a investigação sociológica se tornava muito mais fácil para quem partia para o terreno com um ponto de vista, senão com uma militância, do que para alguém que o fazia convencido de que perseguia apenas uma eventual aproximação à verdade científica. Acreditava então, que nenhum projecto, para além desse e de preocupações pedagógicas que sempre me perseguiram, me tinha movido a ir para ali. Apenas a ideia, que sempre defendi, de que o antropólogo — tal como a própria Antropologia o fez — aprende e apura as suas técnicas e metodologias no terreno, com mais acuidade no terreno do outro, e que é isso, mais do que a definição de um objecto de estudo particular, que legitima a especificidade do conhecimento que produz, como legitimou historicamente a autodeterminação da Antropologia.

³ Como Geertz explicita recorrendo a Kierkegaard, a vida é vivida de trás para a frente mas é entendida da frente para trás. Então, num mundo em que deixou de haver um ponto fixo para avaliação da mudança, bem como da diferença, a única possibilidade é a de tomarmos o presente como lugar para o conhecimento — *ex post* e interpretativo — do passado, a alternativa é a construção retrospectiva do conhecimento. O tempo e a distância que medeiam a vivência no terreno e a construção do texto etnográfico transformam positivamente o presente em passado susceptível de conhecimento (GEERTZ 1995).

Rapidamente, a introspecção típica do terreno me obrigou a rever a minha posição e a situá-la para além do individualismo romântico em que me colocava ingenuamente, à margem dos processos académicos — em Portugal, de facto, pouco povoados e estimulantes no contexto que eu queria tratar — e das grandes mudanças e crises introspectivas da Antropologia. Fui obrigada a confrontar-me com a realidade e dei-me conta que, sem perceber bem como, tinha ido parar ao cruzamento principal das ruas mais movimentadas da Antropologia: a da epistemologia com as sucursais do orientalismo e feminismo; a da metodologia, ramificando-se pela do trabalho de campo e da observação participante; e a dos contextos árabe-islâmicos perpendicular a estas, com saídas para os fundamentalismos, os feminismos e outras áreas que têm suscitado o interesse dos antropólogos.

O que se me afigurou então extraordinário foi a convergência contextual de grande parte dos autores sonantes que, desde os anos sessenta, têm participado nos debates de fundo da Antropologia e que baseiam os seus pressupostos epistemológicos na sua experiência ou conhecimento da realidade árabe-islâmica, muitas vezes magrebina. Só isso parecia indicar que as próprias características (históricas e etnográficas) do contexto foram condição para grande parte da produção epistemológica na antropologia das últimas décadas. Então se o Médio Oriente determinou, para além do contexto global pós-colonial, a maneira de pensar em Antropologia foi, afinal, também o *outro oriental* que determinou as formas de

conhecimento de si próprio pelo antropólogo, numa espécie de colonização recíproca⁴.

Mas saindo do feudo antropológico, a verdade era que os maiores desafios à tranquilidade conceptual europeia passavam, de maneira directa ou indirecta, por ali: o fundamentalismo, pondo à prova a capacidade de argumentação universal do racionalismo democrático; o feminismo, encontrando ali uma expressão duplamente oprimida; e (outras) manifestações ainda mal exploradas e inquietantes do globalismo. Em todo o caso, revistas todas estas coincidências, deixei de poder acreditar que tinha ido parar a Salé por acaso. Ali estava eu por razões particulares do meu percurso académico e pessoal (Bourdieu bem avisara...), e movida por preocupações epistemológicas difusas, como uma filha pouco rebelde da sua época.

.Um lugar *sentado*

Ali fiquei no meio do cruzamento confuso da antropologia contemporânea, entre os ruídos das derrapagens hermenêuticas, as buzínadelas autoritárias dos mestres defendendo a objectividade, e as ultrapassagens suicidas dos mais pós-modernos.

Eu tinha um grande trunfo que era o de ter seguido, na prática, demoradamente o próprio percurso da antropologia (às vezes a distância em relação à arena tem as suas vantagens). Em trabalho prévio sobre Marrocos, eu tinha exercitado (já tardiamente) os grandes modelos antropológicos vigentes até aos anos sessenta. Numa anterior investigação sobre os *hammām*-s, eu tinha aliado uma análise

⁴ O mesmo poderia ser dito para as mulheres, os *women studies* e a antropologia.

estruturalista das representações relativas aos banhos públicos e conceitos daí decorrentes (poluição, higiene, pureza) a uma perspectiva de certo modo funcionalista que arrumava os géneros e outras categorias como o sagrado e o profano num espaço / sistema em que tudo parecia funcionar quase na perfeição (CARDEIRA DA SILVA 1988). Esta pesquisa tinha sido baseada fundamentalmente numa recolha intensiva dos materiais existentes quer a nível da oralidade quer da ortodoxia (religiosa ou outra), através de uma pesquisa bibliográfica e documental da produção etnológica e da produção literária⁵ existente sobre o assunto. Disso resultou um domínio relativo de algumas representações do Islão em meio popular urbano que, embora teórico e estático, me viria a ser precioso. Mas já então a tentação do terreno me levava a um breve trabalho de campo que me fez experimentar o mal-estar dos desajustamentos da prática em relação à teoria (CARDEIRA DA SILVA 1991). Foram talvez eles — percebo agora — que, mais do que a produção exorbitante que nos anos oitenta decompôs os processos clássicos da investigação antropológica, me incentivaram a recolocar algumas questões à luz de outro enquadramento. Este percurso fez com que chegada agora ao terreno e embora sujeita às vicissitudes ansiogénicas tão bem descritos por Rabinow (1977) e outros, eu sentisse que tinha um modelo que, bem ou mal, pela positiva ou pela negativa, me podia servir de referência. Com mais uma vantagem (igualmente decorrente da distância à arena): alheada de restrições

⁵ Penso poder ainda fazer a distinção entre as duas sem que isso perca o sentido, pois como adverte Geertz: "(...) if they (anthropologists) were seriously to argue that Edward Westermarck's stories about Morocco and those of Paul Bowles relate to their subject in the same way, with the same means and the same purposes, matters would indeed be in a parlous state." (GEERTZ 1989:3)

linguísticas que muitas vezes favorecem o engajamento (também por patriotismo intelectual) nesta ou naquela corrente eu podia seguir simultaneamente e sem preconceito a produção anglo-saxónica e a francesa (incluindo a autóctone, muitas vezes tributária, também em termos linguísticos, do ocidente). Tudo isto não por mera isenção minha mas, antes de mais, pela inexistência absoluta de traduções portuguesas deste género de obras. Nestes aspectos beneficiei bastante da minha condição periférica. Ela obrigou-me a seguir, a passo, o percurso da Antropologia impedindo-me de cair na tentação de uma recusa radical, de uma crítica essencialista de abordagens prévias ou do recurso à sua demolição para a construção, por contraste, de teses novas e revolucionárias. Acredito hoje que se, por exemplo, Gellner (1969, 1981) não tivesse restabelecido e caracterizado as categorias de Alto e Baixo Islão, que considero operatórias teoricamente, para além da produção sobre a religiosidade ficar reduzida a metade (porque deve ser essa a percentagem de artigos que se lhe referem) seria impossível percebermos como é que diferentes acepções da religião interagem na realidade e se misturam no dia-a-dia; também, se a antropologia clássica do parentesco não tivesse exagerado a importância da *bint al 'amm* como escolha matrimonial preferencial em muitos contextos semitas, seria muito mais difícil percebermos porque é que os namorados designam assim, romanticamente, as suas eleitas. Mesmo quando as escolhas precedem a justificação ideológica, continua a ser importante conhecer as motivações desta.

Não é apenas do mérito etnográfico desses antigos modelos que podemos beneficiar: nos exemplos dados as categorias referidas correspondem *de facto* a categorias existentes e expressas no pensamento local, quanto mais não seja pela importação dos modelos interpretativos do ocidente. Nesse sentido, elas existem. Se

é sobre elas ou sobre as suas manifestações — resultantes do ‘regateamento’ (ROSEN 1978, 1984) constante a que são sujeitas na prática e pelos diferentes indivíduos — que a antropologia se deve debruçar mais demoradamente é que é a verdadeira questão. E se a antropologia procura uma aproximação à vida dos homens (e das mulheres) não se me põe grande dúvida. O problema redonda, finalmente, numa questão de enfoque de realidades diferentes, é verdade, mas complementares. A não ser que se partilhe do relativismo radical que vota qualquer comunicação cultural ao equívoco. Por mim, fico perto de Geertz (1978, 1995 [1973]; e GEERTZ & GEERTZ & ROSEN 1979) e na fase mais moderada de Rabinow (1977): acreditando na transculturalidade dos factos antropológicos, mas na possibilidade da sua descodificação através do trabalho de campo entendido como processo de construção dos modos liminares de comunicação. Acredito na eficácia da intersubjetividade para a produção de um conhecimento válido sem lhe atribuir, todavia, o pessimismo da violência simbólica com que Rabinow a sobrecarrega. Como a ironia cáustica de Geertz ensina (1995:62), obviamente que, como o nome indica, os factos são *factus*, são construídos culturalmente. Mas as cadeiras também, e não é por isso que não nos podemos sentar nelas.

.Aprendendo e escrevendo a ‘cultura’

A eficácia da intersubjetividade, descobri-a do seguinte modo: estando de posse dos rudimentos do árabe clássico, eu tinha tentado aprender o dialectal marroquino (*derijá*) no American Languages Institut em Rabat. Mas a plasticidade dos dialectos fá-los rebeldes às regras das gramáticas ortodoxas e aos muros das academias e acabei por confiar mais nas minhas vizinhas para aprender a sua própria

linguagem. Logo aí percebi, ou me fizeram perceber, que as formas de aprendizagem para que tinha sido treinada retardavam a minha fluência: uma memória pouco exercitada em detrimento de uma análise crítica e indigadora sempre operante irritavam as minhas 'professoras' que se exasperavam com o facto de eu já não me lembrar dos (para mim) mil e um vocábulos ensinados na véspera, mas insistir em perguntar porque é que o masculino de *çahbâ* (amiga, companheira) deveria ser utilizado cautelosamente no possessivo da primeira pessoa⁶. O mais fascinante neste processo foi o facto de em determinada altura eu ter chegado a um ponto em que o meu árabe rudimentar só era compreendido pela mulher admirável que desde o princípio da pesquisa me acompanhou — e que para adoptar um termo não muito simpático mas corrente em antropologia designarei de informante principal. Por seu turno, ela tinha construído uma linguagem própria, miscelânea do seu fraco francês, com um árabe acessível para mim e umas pinceladas irónicas de português (que ela, pelo seu lado, aprendia rapidamente). Aí percebi exactamente o significado da intersubjectividade. Houve um momento em que nem portugueses nem marroquinos (nem tão pouco franceses), afinal ninguém para além de nós duas, podia entender de que conversávamos. Tínhamos construído um espaço translinguístico em que comunicávamos. E foi depois o mesmo processo que se seguiu para a aprendizagem do vocabulário da 'cultura'.

Claro que, postas assim as coisas, temos que admitir que a determinação cultural, mesmo mesmo pessoal, no processo de construção do saber antropológico é de peso. Mas isso não é novidade e não me parece já, sequer, contestável. A

⁶ Porque uma mulher, por norma, não tem amigos homens

minha partilha mediterrânica com o objecto, ter-me-á aproximado dele, a minha nacionalidade e formação académica afastaram-no. A minha fisionomia permitiu-me a discrição e uma aceitação muito mais fácil do que a de uma nórdica, a minha indumentária, mesmo cautelosa, denunciou-me e distinguiu-me. Os meus hábitos pessoais de sociabilidade permitiram que suportasse mais facilmente a devassidão de um meio superpovoado em que a privacidade é muito pouco respeitada (embora, confesso, recorresse muitas vezes ao espírito de missão do antropólogo para fazer frente ao incómodo da promiscuidade). Por seu turno, a vivência particular desta mulher, a que chamarei Miriam, e a sua marginalidade relativa (comum aos indivíduos que costumam vir a ocupar o lugar de informantes de antropólogos), imprimiu um cunho próprio ao meu percurso em Marrocos e ao modo como eu o vi também através da sua lente.

.Outras angústias do antropólogo no momento do trabalho de campo

Problemas reais de interferência colocaram-se, na prática, pela minha instalação numa *medīnā* em que, para além de um pintor grego que nunca cheguei a conhecer, e de acordo com os recenseamentos cautelosos do *muqadem* do meu bairro, era a única europeia residente. Também isso foi algo que descobri mais pela minha experiência do que pelas longas teorizações pós-modernas. Apenas dois exemplos muito práticos: Miriam, que ao momento da minha chegada ia no quarto casamento, divorciou-se⁷ passado algum tempo de eu ter chegado: eu tinha-lhe resolvido as

⁷ As mulheres desenvolvem tácticas para resolver a questão do divórcio (e outras) à margem das estritas regras do direito islâmico que, em princípio, lho recusam.

duas questões essenciais que a mantinham casada com um homem que a exasperava — a solidão e as dificuldades financeiras⁸. Isto fez-me sentir culpada de duas maneiras: primeiro pela desestabilização que estava a provocar com uma situação que eu sabia (e insistia em mostrar-lhe) ser transitória; segundo, pela interferência no objecto de análise que a minha mera presença provocava.

A primeira angústia resolvi-a, simplesmente, pensando que de facto Miriam estava muito mais feliz assim; a segunda, imaginando que se não fosse eu a ocupar aquela casa devoluta outra pessoa o faria, e qualquer que ela fosse iria ter um efeito qualquer (que mais não fosse na manutenção das coisas como eram) no dia-a-dia de Miriam, com a desvantagem de eu nem sequer lá estar para ver como era⁹.

Outro episódio mais risível foi o de ver entrar Miriam e Sumia, a sua grande amiga, em minha casa com a parafernália de toalhas e baldes que as mulheres levam ao *hammām*, dispostas a usar a minha casa de banho. Eu que, nessa altura, ainda tomava o *hammām* como um desses lugares idiossincráticos das ‘culturas’, experimentei a sensação de um verdadeiro ‘banho de água fria’...¹⁰

⁸ Ainda em consequência disto, o pai de Miriam, de oitenta anos, veio mais tarde a divorciar-se, dada a disponibilidade que ela agora tinha, também financeiramente, para o acompanhar na velhice.

⁹ Reconheço, evidentemente, que o facto de ser antropóloga provocou um ‘efeito’ no universo de análise diferente do que outra pessoa ‘qualquer’ provocaria.

¹⁰ Mesmo assim, a sua vinda a minha casa veio a demonstrar-se profícua para a análise de algumas representações do *hammām* pela paródia que faziam ao entrar, tratando-me por *Gelaçâ* — a recepcionista — perguntando, como as mulheres fazem sempre ao entrarem nos banhos públicos se a água estava bem quente, se estava muita gente, etc.

Não é preciso entrar em detalhes epistemológicos para mostrar que rapidamente me apercebi de que aquilo que ia observar era também resultado da minha presença como observadora.

Embora reconheça a intersubjectividade como limite — bem aquém da objectividade — da tarefa antropológica não optarei, como Dwyer (1982) ou Crapanzano (1980), pela hiper-exposição do eu. Optei já, pela descrição possível — sem que isso significasse anulação ou demissão afectiva — durante o trabalho de campo e, para que a minha participação ou interferência seja mensurável ao longo do discurso, remeterei para extractos do caderno de campo, diário, cartas, e relatos de vida que possibilitem um adensamento descritivo (GEERTZ 1973) da realidade etnográfica a que dizem respeito. Para que não interfiram na apresentação do raciocínio teórico mas possam ser consultadas confortavelmente, apresentá-las-ei graficamente destacadas ou em pé de página. Assim resolvo a questão gráfica da interferência do eu, porque a epistemológica resolvi-a ao descobrir que não tinha solução.

De resto, o que mais me inquietou durante o trabalho de campo, não foi tanto o facto de o 'eu' invadir a esfera do antropólogo, mas o de o antropólogo poder vir a invadir a esfera do 'eu'¹¹.

¹¹ « (...) Para já digo-te que às vezes acho que a experiência antropológica é desvitalizante. Isto é, arrepiava-me a minha própria frieza — em nome da lucidez — em certas situações. Aconteceu-me isso numa noite louca (que depois te conto), com cerca de 50 mulheres a dançar e a exorcitar "diabos" entrando em transe. Eu pensava apenas: "Já li isto em qualquer lado" ou "AH! É verdade! Isto não é bem como o Crapanzano descreve"... Noutras alturas, sinto exactamente o contrário: choro e lamento, com a minha vizinha, o facto de ela ter sido obrigada a deixar uma filha — que não lhe escreve há mais de três anos — a viver com o pai, ou com os meninos pobres. O que me preocupa mais, e já uma vez te o disse — não é se o 'eu' invade o antropólogo, é se o antropólogo invade o 'eu'. E aqui não julgues, não há grande altruísmo ou sentimento de culpa. De facto,

*.Bint al hūmā*¹²

Mulher, sozinha e com poucos recursos rapidamente fiz despoletar os mecanismos de protecção social e adopção da vizinhança¹³ e me transformei numa espécie de *bint al hūmā*, embora muito classificatória, com a ajuda de algumas mulheres e o consentimento dos homens. Obviamente que não foi assim para todos. Mas, ao contrário dos vaticínios de alguns estrangeiros e marroquinos de Rabat, poucos foram em Salé aqueles que me repudiaram pela minha condição de estrangeira e não crente.

Reconheço agora que foi a lassidão relativa da malha social que eu tentava penetrar — comparativamente ao período e meio social analisado por Brown (1976) — que facilitaram este processo. Sei também que relativamente a Laghzaoui que, na sua tese (1992: 28), refere a impossibilidade de, enquanto mulher e marroquina, se instalar sozinha na *medīna*¹⁴, beneficiei em muitas circunstâncias da

preocupa-me muito mais a minha vida do que a minha profissão, e não quero deixar que o bisturi analista e relativista da antropologia retalhe as emoções brutas e a revolta instintiva. Acho que é um mal perigoso para os antropólogos. Felizmente, parece-me aqui não correr esse risco: as pessoas são de tal modo gentis que qualquer coração empedernido se derreteria. Assim, é maior o perigo de que o 'eu' domine o antropólogo, mas antes isso. Prefiro, se tiver que escolher, aprender mais na vida do que na Antropologia...Estas cartas são um esforço para escoar os excessos de sentimento. Dou-te um bocadinho.» Extracto de carta a uma amiga antropóloga.

¹² Filha do bairro. Designação que pressupõe os mecanismos de protecção e controle relativos às raparigas e mulheres residentes, entendidas como 'filhas' do mesmo grupo social.

¹³ Como registado em outros casos, "Female ethnographers in particular are often treated by their hosts as members of the family, experiencing overprotective attitudes and restrictions on their mobility" (LAGHZAOU 1992:27). Ver também ALTORKY & EL-SOHL 1988 e GOLDE 1986 e, para uma resenha epistemológica das relações entre género e trabalho de campo, BELL, CAPLAN & KARIM 1993, especialmente a Introdução 1: *The Context* de BELL e 2: *The Volume*, de CAPLAN. Foi para evitar os constrangimentos relativos à mobilidade que decidi não me instalar com uma família.

¹⁴ "I made Rabat (and not Salé) my place of residence, which had its slight disadvantages such as

minha condição de estrangeira¹⁵. Não concordaria, no entanto (a não ser do estrito ponto de vista político ou policial), com a sua asserção de que “The issue of the researcher’s loyalty is perhaps more applicable to an insider than to a foreigner” (LAGHZAoui 1992:37). A lealdade é algo que todo o investigador deve incondicionalmente a todo o participante no processo de pesquisa. Mas naturalmente que o meu distanciamento cultural — enquanto indivíduo — em relação ao objecto e, mais ainda, as próprias características do universo em que me movi, me facilitaram o processo. Quanto menos se tem, menos se tem a perder: as mulheres do meu bairro não temiam pelo seu património social e cultural, como algumas famílias que Laghzaoui quis contactar. Pelo contrário, muitas vezes as movia a ideia — criada por elas próprias — de que o conhecimento que me transmitiam poderia funcionar como denúncia internacional:

Miriam (depois de uma conversa que tivemos sobre a pobreza e a prostituição), rematou: «Sobre isto é que tu devias escrever no teu computador, não era sobre os *hammām*-s!.... Isto é que é Marrocos».

Aicha está mais uma vez em plena crise conjugal, acusando a sogra de dar guarida à outra mulher, que seu marido anda a frequentar. Disse-me furiosa, mas com o seu humor inabalável: «Maria, vai buscar a tua máquina fotográfica e vamos na Aziza (o nome que davam ao meu Citroen 2 Cv) até Kenitra. Eu vou buscar uma arma e vou matá-la. Assim tu poderás mostrar como são as mulheres marroquinas». Do caderno de campo

distance and the higher cost of living, but it would have been almost impossible for me to live alone in a conservative place like Salé”. (LAGHZAoui 1992: 28)

¹⁵ Outros autores/as se referiram á importância da condição de estrangeiro/a no trabalho de campo em contextos do Médio Oriente. Ver ALTORKI & EL-SOLH (eds.) 1988

Mas, embora rápido, o meu processo de integração foi cauteloso de parte a parte. As minhas primeiras visitas foram as crianças e raparigas jovens, movidas pela curiosidade própria por outros mundos. Foi por elas — e por Miriam, cujo percurso de vida não lhe permitira capitalizar nada de socialmente muito precioso — que vim a conhecer as suas mães, depois de esgotada a possibilidade de risco de mácula na reputação. O meu percurso de socialização foi, de certa forma, o mesmo das crianças e, por ser solteira e sem filhos, o meu estatuto foi — independentemente da minha idade que já não o justificaria — o de filha (*hint*). Estou ciente do quanto esse estatuto determinou a informação recolhida, embora isso tenha que ser encarado à luz das relações mãe/filha próprias ao contexto, as quais, na maior parte dos casos, são de grande cumplicidade.

.Antropologia com rede

O meu trabalho fala de um grupo de mulheres marroquinas que procuram sobreviver num mercado difícil. Conta a sua destreza social num mundo de fracos recursos económicos e abundância simbólica onde não hesitam em lançar mão, nas suas escolhas, da *modernidade* ou da *tradição*, conforme mais lhes convém. Tradição e modernidade existem, *de facto*, enquanto categorias de representação e conceptualizadas como tal, embora na prática múltipla das estratégias quotidianas se desdobrem e esvaziem de qualquer interpretação monolítica.

As protagonistas do meu texto são muçulmanas convictas e praticantes; árabes e/ou berberes; emigrantes da *l'arubā* (do campo, da província), *slāūka*-s de primeira ou segunda geração; filhas, esposas ou mães de pequenos artífices ou funcionários públicos, algumas com ambições a serem mais do que isso; viúvas ou

divorciadas servindo como criadas em casas estrangeiras ou da *bourgeoisie* de Rabat, ou constrangidas à prostituição; quase todas sabendo escrever, todas arabófonas e muitas conhecendo o francês, muitas das jovens com o ensino básico, algumas no ensino liceal, muitas com desejo de emigrar, raras com ambições universitárias ou optando pragmaticamente por pequenos cursos técnicos (turismo); vizinhas umas das outras, amigas de algumas. Aqui tento captar os seus movimentos na *medīnā* entre vários fogos cruzados: o dos estígmata que o Islão, os homens e a pobreza lhes impuseram, por um lado, e os que orientalistas, sociólogos, etnólogos e feministas perpetuaram, em alguns casos, por outro.

A análise do conceito de *qarābā*¹⁶ desencadeada por Eickelman (1974, 1981 [1976] e 1989[1981]) aproximou-me — quando deambulava entre a antropologia e Salé — da cidade, dos bairros pobres, populares e tradicionais, das mulheres e das crianças, desse mundo que Brown suspeitou mas onde não se aventurou.

Não foi minha intenção compensar negligências de uma análise que, de resto, considero brilhante (teria então que assumir, também eu, a parcialidade da que aqui pretendo apresentar), mas foi nesse mundo que se construiu — direi, tão naturalmente quanto possível — a rede pessoal que serviu de trama ao meu trabalho: uma rede de vizinhança, parentesco e amizade feminina, criada com base em porções de outras pré-existentes, mas tecida em torno de mim, durante o trabalho de campo. Essa rede fez, e pelo que sei continua ainda hoje a fazer, parte da realidade do bairro em que me instalei. Ela foi constituída segundo o princípio da

¹⁶ Um tipo de 'proximidade' (*closeness*) que ultrapassa os laços de parentesco e/ou vizinhança mas que parece ser estruturante na sociedade urbana. Ver Parte II - *Parentesco prático* para uso feminino e Parte III - *Redes: Laços fortes cor de rosa*.

snowball sampling (a que Laghzaoui também recorreu) e não foi totalmente alheia, convenhamos, a uma ‘reputação’ cuidadosamente construída e ao meu ‘prestígio’ enquanto estrangeira e professora, com automóvel, conhecimentos nas embaixadas etc..

Vejo agora que a actividade antropológica da observação participante se adequava perfeitamente nas suas vertentes que melhor a podem definir — proximidade e assiduidade — , aos alicerces mesmo da *qarābā*, pelo que foi a própria metodologia de abordagem, através da participação intensiva nas trocas regulares de visitas, nos rituais e celebrações, que cimentou extensões ‘naturais’ de redes sociais cruzadas em torno de mim, envolvendo-me numa verdadeira *egocentric network*¹⁷. Confirmaram-se as vantagens da incidência antropológica sobre as redes de relacionamento, sem dúvida a mais eficaz para o universo feminino, e a mais apropriada aos contextos de pobreza. Como sublinha Hannerz (1983:223), a noção de rede é especialmente útil a partir do momento em que nos interessam os indivíduos e a utilização que eles fazem dos seus papéis mais do que o modo como os papéis determinam os comportamentos individuais, quando preferimos as práticas que tocam ou atravessam os limites institucionais, mais do que as que os confirmam. Ora, sabia já por toda a literatura mais ou menos feminista que a dinâmica feminina — e particularmente a muçulmana — se exercia, fundamentalmente no limite, na margem, na prática e no acto, mais do que na teoria e na lei, quer isso significasse, ou não, subversão. Sabia também, desde Oscar Lewis

¹⁷ Sobre as vantagens e desvantagens da ‘antropologia teórica da acção’ e sua relação com a participação do antropólogo nas redes de relacionamento locais ver HANNERZ 1983:223

e a polémica que a sua obra gerou, que a pobreza, quer se possa considerar fundadora de cultura própria quer não, estimula os desvios, a colagem a *bricolage*, o 'expediente', vivendo, ou sobrevivendo nas margens da instituição. O conhecimento prévio da realidade marroquina e da obra de Geertz, Rosen, Eickelman e Brown tinham, por seu turno, demonstrado a importância das relações diádicas e das redes pessoais na estruturação da ordem social. A análise das redes de relacionamento em extensão e a abordagem interpretativa em profundidade pareciam-me emergir naturalmente das próprias características do meu universo de análise marroquino e fundamentalmente urbano, pobre e feminino. Mais ainda, esta abordagem parecia-me a única concordante como o meu modo de encarar a antropologia, inevitavelmente centrada no antropólogo: ela permitia-me acompanhar a passagem complicada entre o universo do terreno que eu partilhava e o universo académico a que eu pertencia, através do reconhecimento de que o elo entre as duas redes era tecido necessariamente por mim, ao mesmo tempo vizinha, mulher e antropóloga.

.O céu estrelado da Antropologia

Gostaria, no entanto, de sublinhar que embora a recorrência ao princípio das redes seja um exercício útil para a definição do meu universo de análise e da sua pertinência, não são as relações constituintes das redes em si que fazem o objecto da minha análise. É verdade que a identificação de redes sociais pode ser entendida como instrumento de ligação entre o nível micro e macro da teoria sociológica, através da análise das relações interpessoais. Entende-se assim que a análise da interacção a pequena escala possa esclarecer macro-fenómenos como a difusão,

mobilidade social, organização política e coesão social em geral (GRANOVETTER 1973). A experiência pessoal dos indivíduos está fortemente ligada a aspectos de grande escala da estrutura social. Essa ligação gera paradoxos: os laços fracos são vistos como indispensáveis para oportunidades individuais e para a integração nas comunidades; os laços fortes, em contrapartida, ao criarem coesão local, conduzem à fragmentação generalizada (IDEM:1378). Para mim é claro que as relações diádicas entre as mulheres da *medīnā*, na sua complexidade, podem ser esclarecedoras de realidades sociais mais abrangentes, sobretudo no que respeita a mobilidade social e a dinâmica dentro das matrizes definidas por categorias culturais como a 'tradição' e a 'modernidade'. Mas, mais do que alcançar ilações sociológicas tão ambiciosas, interessa-me o modo como estas mulheres, no interior de tais matrizes, gerem os seus próprios recursos económicos e simbólicos sabendo que, na sua pobreza e isolamento relativo, elas se encontram em posição privilegiada exactamente pela sua posição de 'intermediárias' entre o bairro e a cidade. Mesmo podendo definir a cidade como uma rede global (esquecendo provisoriamente as suas relações com o exterior), parece-nos preferível, na prática, que a definamos como uma "rede de redes" (HANNERZ 1983[1980]: 253). Uma dessas redes isoladamente ou a fusão de algumas entre elas, podem constituir um modo de vida urbana. É apenas a esse nível que pretendo chegar.

Não pretendo alargar as ilações aqui construídas à enormidade do mundo islâmico e nem sequer a outros estratos sociais, géneros ou contextos. Penso, como Eickelman resumindo Geertz, que

“The link between the unit of the anthropologist’s study and the larger whole is not that of microcosm to macrocosm — as an earlier generation of community studies often naively assumed — but that of an arena the study of which permits the elaboration of hypotheses about certain cultural processes.”(EICKELMAN 1989 :21) .

O termo constelação parece-me sugestivo para definir aquilo que entendo como unidade de estudo do antropólogo porque lhe dá uma coesão interna ao mesmo tempo que lhe concede abertura para dialogar com outras constelações, em outros contextos — temáticos ou geográficos — permitindo a pouco e pouco construir um mapeamento de culturas. Este é o modo como concebo a possibilidade de fazer antropologia: os dados são recolhidos de modo qualitativo no trabalho de campo; as observações são feitas para contextos e junto de pessoas específicas; as verdades são menos discutíveis se as restringirmos a esses contextos e a essas pessoas; mas a única maneira de lhes dar sentido e validade como forma de conhecimento antropológico é inseri-los, progressivamente, em círculos mais alargados de comparação e/ou generalização, sabendo de antemão que o seu grau de proximidade com o real — que nunca é igual a zero, porque o real não tem também um valor fixo — diminui do centro para a periferia. Estes são os princípios epistemológicos e éticos que partilho novamente com Eickelman, quando escreve, naquele que sempre considereei o manual de sobrevivência do antropólogo na diversidade do Médio Oriente,

“There is no clear agreement among its leading practitioners upon a central paradigm for research or upon the nature of the question to be asked. Instead, anthropology is a field of inquiry in which competence is acquired

by joining its central debates at any given moment” (EICKELMAN 1989 [1981]:16)

As características próprias da população com que vivi durante dois anos e que tento retratar obrigam-me à participação múltipla em diferentes debates centrais contemporâneos — como demonstro aqui, na Parte II — o que se por um lado complica a minha tarefa, por outro me confirma a pertinência da sua escolha à luz desses mesmos princípios que defendo epistemológica e eticamente para a antropologia. Assim entendo que, apesar da carga afectiva das primeiras, as relações que fui construindo a partir de minha casa na *medīnā* de Salé são do mesmo tipo das que aqui tento fabricar à procura de um lugar na Antropologia.

.As partes de um texto

Ao longo do meu trabalho desenvolvo diferentes argumentos arrumados em quatro partes — divididas em pequenos capítulos — que, embora permitam leituras independentes, devem ser entendidas no seu conjunto, como um texto.

Na primeira parte tento uma caracterização socioeconómica e demográfica, de Salé — com Rabat ao fundo — aproximando progressivamente o enquadramento até dominar a escala da *medīnā*. Recorrendo a Kenneth Brown, demonstro a persistência, em Salé, do recurso a símbolos e categorias de pertença e exclusão culturais para a representação de uma estratificação social cada vez mais evidente. Aliando isso aos enunciados e práticas contemporâneas das mulheres, argumento contra o fatalismo da ‘cultura’ da pobreza, contrariando-a com a dimensão da mobilidade social que, em grande medida, os incentiva e, com isso, introduzo o

carácter simultaneamente social e cultural que atravessa um dos meus argumentos principais: o de que as categorias herdadas de um passado inventado servem, sobretudo, a identificação individual, a produção de um *self*¹⁸, testando as possibilidades de inclusão ou exclusão nas diferentes categorias sociais.

Na segunda parte, apresento as representações endógenas sobre a cidade mostrando como elas se coadunam com algumas perspetivações etnológicas clássicas, para depois desmontar ambas com o argumento da sua inoperância em termos da análise da prática social. Partindo daí, demonstro como Salé é *boa para pensar* em antropologia e como os contextos *orientais* — Marrocos em particular — e as mulheres foram determinantes na desconstrução da antropologia para o interpretativismo. Reconheço, assim, a reciprocidade da colonização — entre o *objecto* islâmico e feminino por um lado e investigação por outro — para a construção do saber antropológico. Partindo desse pressuposto, entro em diálogo simultâneo com a antropologia e com as mulheres da *medīnā*, explicitando assim as determinantes ao mesmo tempo ‘teóricas’ e ‘práticas’ (da academia e do terreno) do meu percurso.

Organizei a terceira parte — de acordo com a leitura etnográfica que fiz do quotidiano da *medīnā* — como se se tratasse de uma encenação. Demonstro como nos diferentes palcos e nos diferentes tempos as mulheres, servindo-se das suas redes de proximidade e recorrendo a adereços múltiplos requisitados dentro do seu leque cultural, integram, no seu dia a dia, táticas e enunciados que, sendo

¹⁸ Uso o conceito de *self* na acepção alargada do interaccionismo, inspirada em Mead (1934), como produto da interacção reflexiva entre o ‘eu’ e o ‘mundo’.

fragmentários, obedecem a uma lógica comum de prossecução de metas sociais pelos processos habituais de *distinção* e *conformidade* ensinados por Bourdieu. Desenvolvo a ideia implícita na primeira parte de que o idioma cultural só pode ser compreendido pelas negociações a que é sujeito de acordo com as estruturas sociais, e sublinho a importância dos jogos femininos da *medīnā* nessa dinâmica. Mas, mais do que isso, e recorrendo sobretudo à análise dos ritos, tento demonstrar como o *self* só pode ser compreendido nesses jogos de interacção entre indivíduo, sociedade e cultura, pelo que qualquer aproximação meramente cultural incorre no risco de produzir uma imagem feminina estereotipada, qualquer abordagem exclusivamente social pode redundar num retrato conforme ‘a cultura da pobreza’, e qualquer abordagem psicologicista arrisca-se a acentuar a eterna oposição entre indivíduo e cultura sem poder dar conta do dinamismo que lhe é inerente. Esse é o argumento fundamental que desenvolvo arrumando as situações demonstrativas pelos espaços e tempos privilegiados para a interacção feminina, demonstrando, ao mesmo tempo, a sua prolixidade, contrariando assim, ainda, a restrição dos papéis políticos femininos à exiguidade doméstica.

Na quarta parte reforço o enquadramento dinâmico do idioma cultural das mulheres da *medīnā* demonstrando, através das suas *performances* corporais, como ‘tradição’ e ‘modernidade’, enquanto produtos culturais, são utilizadas de forma integrada nos jogos de *distinção* e na constituição de um *self* testado e negociado pela interacção social. Com isso retomo o argumento inicial de que, em Salé, as categorias culturais continuam a servir a linguagem de uma hierarquização socioeconómica cada vez mais evidente. Ao mesmo tempo, contrário as oposições irresolúveis entre Tradição e Modernidade, demonstrando como a

contemporaneidade destas mulheres cria — utilizando os expedientes de reciclagem e *bricolage* mais treinados em meio popular e feminino — produtos locais exclusivos.

Na última parte, concluindo, tento tornar explícitas as *leituras* que ficaram implícitas nos *argumentos* apresentados, *construídos* com base na observação do cotidiano destas mulheres.

I. Salé.
O Lugar e a Gente

.Salé rebelde e orgulhosa

Salé guarda a auréola de uma cidade discretamente rebelde e misteriosa. Estende-se entre a margem direita do Bu Regreg e a costa atlântica marroquina ofuscada, aos olhos de um estrangeiro desprevenido, por Rabat, capital administrativa do Reino, sua vizinha da outra margem. Partilhou com Tetuan, Fez e Meknes o brilho da constelação de cidades de civilização que estruturam a memória colectiva de um passado glorioso, mas não aparece nos roteiros turísticos das cidades imperiais. República de corsários, orgulhosa e independente no século XVII, sempre reputada e procurada pelos seus santos e *ulemā*-s contestatária e decidida face à ocupação francesa, adormece agora turbulenta em *biddonvilles* e bairros dormitórios que albergaram sucessivos fluxos migratórios que buscavam trabalho em Rabat. Salé (e depois Kenitra) preservou assim, de certa forma, a ordem espacial — e não só — da capital. Acolheu a miséria dos migrantes que a procuraram não como cidade mas como franja urbana de Rabat capitalizada pela promoção francesa.

Durante muito tempo foi, e sobretudo ficou na memória como, um baluarte da sua própria genuinidade. Primeiro, solitariamente resistente às investidas europeias — sobretudo portuguesas — que, a partir do século XVI, ameaçavam os portos marroquinos do atlântico. Depois, segregacionista dos costumes diferentes dos muçulmanos andaluzes que procuraram refúgio junto ao Bu Regreg e que, zelosamente, empurrou para a outra margem. Em finais do século XIX, com a proibição do corso, virou as costas ao mar, introspectiva. Mais tarde, já sob o protectorado francês, manteve-se durante muitos anos imune aos fluxos avassaladores das populações rurais que, desprotegidas face a um programa

colonizador que privilegiava o litoral, acorriam por vagas enormes e desestabilizadoras às grandes cidades¹.

Foi sobretudo o desenvolvimento metropolitano de Rabat que, a partir dos anos 50, não conseguindo conter as massas que atraía, começou a exportar mudanças demográficas e sociais decisivas para a outra margem. Salé ingressou no *sistema colonial* (ABU-LUGHOD 1980)² — do qual, até então tinha sido afastada estrategicamente pela lógica segregacionista do próprio sistema. Mas não foi isso que derrubou o seu orgulho. Na verdade, e ainda em consequência da segregação social e cultural do esquema de Lyautey, estas mudanças acabaram por acentuar a unidade no seu seio: a sua armadura manteve-se sem grandes alterações estruturais em termos espaciais — traduzindo-se o aumento populacional numa densificação progressiva e na ocupação de espaços livres [Anexo H] — e étnicos — continuando a acolher aqueles que, vindos do campo, sempre recebera [Anexo F] e a recusar os estrangeiros que se instalavam na capital. Salé pôde, assim e apesar de tudo,

¹ É certo que já entre 1830 e 1930 a sua população aumentou de 14 000 para 26 000. Mas o crescimento de outras cidades no mesmo período foi muito maior. Ver a esse respeito ABU-LUGHOD 1980. Os dados demográficos aqui referidos baseiam-se, para o período pré-colonial e colonial, nessa obra, na de Mauret (1954), de Naciri (1963), de Brown (1976), e no estudo colectivo levado a cabo pelo Istituto Universitario di Architettura di Venezia e a Association Bouregreg de Salé (AAVV1987). Para os períodos mais recentes, para além do recenseamento geral de Marrocos de 1982 e 1992 e outros dados da Direcção Estatística de Rabat, as fontes utilizadas foram: o Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat de 1992, *Le Maroc en Chiffres 1992* (Ministères des Affaires Economiques et Sociales), *Menages. Variables Socio-Démographiques* (Études Démographiques, Direction de La Statistique, CERED, 1990), *Les Données de Base pour la Construction du Modèle INMA* (Études Démographiques, Direction de La Statistique, CERED, 1994), TROIN 1985, BALBO, PINI & ZNIBER 1988, e a tese de Laghzaoui (1992).

² Abu-Lughod refere um sistema contemporâneo de 'apartheid' urbano que seria resultado do sistema colonial inspirado na ideologia urbana segregacionista de Lyautey, Résident Général da administração francesa em Marrocos, no início do protectorado.

continuar a reclamar para a construção da sua identidade a pureza genealógica que sempre lhe serviu de estandarte. Todavia o Bu Regreg era agora incontornável. Os habitantes de Salé não recusaram os empregos públicos nem as possibilidades de comércio multiplicadas na outra margem. Alguns não recusaram mesmo cargos administrativos oficiais. Os franceses exploraram as clivagens sociais da *medīnā* numa *indirect rule* diluída, projectando nas elites urbanas a visão etnocêntrica da sua própria aristocracia. Mas ao introduzirem progressivamente estruturas para uma educação francesa abriram novas vias de mobilidade social numa sociedade em que a educação tradicional era, juntamente com o estatuto religioso, um dos principais capitais das elites. As categorias sociais assim criadas pelas novas vias de ascensão social vieram a ter repercussões importantes na luta nacionalista pró-independência em que os habitantes de Salé se empenharam³. O alargamento do ensino à mulher — política reactiva dos nacionalistas — viria, também, a ter os seus efeitos sociais e políticos⁴.

Mas as tendências que começaram a sentir-se ainda nos anos 50, tornaram-se drásticas nos anos que seguiram a descolonização. Entre 1960 e 1971 a população marroquina aumentou de 11,2 para 15,3 milhões [Anexo C] e esse *boom* natural,

³ Este é um dos argumentos da tese de Brown (1976).

⁴ A primeira escola para mulheres muçulmanas, ainda durante o protectorado (1913) visava o recrutamento de mulheres das classes notáveis para a cultura dominante francófona. Mas foram os nacionalistas que, no seu ímpeto modernista, alargaram democraticamente o ensino, desta vez arabófono, às mulheres: lembremos o gesto sintomático da Princesa Aicha — a mesma que em 1940 inaugurou uma escola feminina — ao discursar sem véu, em 1943. Em 1961, a Constituição reconhece direitos iguais para raparigas e rapazes; nela se refere a obrigatoriedade do ensino para os dois sexos entre os sete e os treze anos. A taxa de analfabetismo desceu de 87% em 1960 para 65% em 1982 (78% para os homens e 51% para as mulheres). Mas, como sugere Mernissi (MERNISSI 1975:180-2) esta evolução não indica, por si, o caminho para a emancipação.

traduziu-se no êxodo rural de 1.2 milhões de pessoas que procuraram, preferencialmente, as cidades litorais [Anexos A,B e C]⁵ acompanhando outras migrações de destino intercontinental, para a Europa e para o Golfo. Ao contrário do que acontecera durante o protectorado, a taxa de crescimento de Salé ultrapassa, então, a de todas as outras cidades, inclusive Rabat, e duplica entre 1960 e 1971⁶ [Anexo M1].

A população transborda as muralhas antigas daquilo que se designava agora como *medīnā*⁷ e aperta-se no vazio progressivo deixado por aqueles que acorrem a Rabat para ocupar os lugares sociais e económicos deixados pela elite europeia. As densidades populacionais intensificam-se, dentro e fora das casas, arrumando-se famílias inteiras num antigo quarto, tomando-se as *funduq*-s como moradas precárias⁸, construindo-se cada vez mais nos antigos jardins e espaços

⁵ Os pólos de um desenvolvimento que o protectorado quis voltado para o exterior. A conurbação litoral (TROIN 1985) que se estende hoje por uma faixa de 150 Km ao longo da costa atlântica entre Casablanca e Kenitra, penetrando a cerca de 10 km no interior, concentra grande potencial agrícola, o maior sector produtivo em termos industriais e as maiores densidades populacionais: em 1992 a zona de Rabat — Salé registava o valor de 1211,8 habitantes por hectare, só ultrapassado na região de Casablanca.

⁶ A taxa de crescimento de Salé é, neste período, de 105% enquanto entre 1952 e 1960 fora de 62% (ABU-LUGHOD 1980:248). Em 1971, 85% chefes de família são de origem rural (sobretudo das áreas circundantes), o que se explica pela intensificação dos fluxos imigratórios mas, também, pela deslocação de algumas das famílias mais antigas de Salé, em geral de estrato socioeconómico mais favorecido, para Rabat.

⁷ Em árabe: a cidade. Em Marrocos, em geral no Magrebe, *medīnā* designa a parte 'árabe' da cidade, preservada pela política urbana segregacionista dos franceses.

⁸ O plural é, na verdade *fanadīq*: caravansais ou estalagens que albergavam comerciantes em trânsito. Ver a esse propósito AAVV 1987 e, para o mesmo fenómeno noutras cidades magrebínas, TROIN 1985:260

livres⁹ [Anexo I]. Os bairros-da-lata crescem¹⁰ e constroem-se os primeiros bairros fora de muros: primeiro Betana, depois a zona da estação de caminho-de-ferro, e, já nos anos setenta, a zona de habitação social de Hay Salam [Anexo N1 e O].

Com a descolonização assiste-se, assim, a um acentuar da segregação social que se torna espacialmente mais evidente: a maior parte da comunidade judaica da *mellāḥ*¹¹ de Salé parte e as famílias de maiores recursos abandonam as suas casas em detrimento de outras em Rabat ou fora de muros, alugando-as por quartos aos recém-chegados e a *medīnā* anteriormente caracterizada pela coexistência socioeconómica heterogénea, vê a sua população cada vez mais homogeneamente empobrecida.

Em termos socioeconómicos a *elite* (essa nova elite a que o sistema educativo francês oferecera novos meios de mobilidade e categorização social) ocupa progressivamente — ao ritmo de uma descolonização mais lenta e pacífica do que a

⁹ Entre 1960 e 1970, a densidade da população da *medīnā* cresceu de 475 habitantes por hectare para 561. Em 1930 a *medīnā* albergava praticamente toda a população de Salé. No início dos anos sessenta a população intra-muros era de 57% e, em 1980 apenas 20% dos *slāṭī*-s habitam na *medīnā*.

¹⁰ O termo *biddonville* terá, aliás, surgido em Marrocos com a utilização de contentores de petróleo, que abundavam na segunda Grande Guerra, para material de construção (ABU-LUGHOD 1980:330): o primeiro bairro construído *com biddons* nasceu em Casablanca. Os bairros de lata mais antigos em Salé — Douar Jdid e Douar Smaala — tinham-se desenvolvido depois da segunda Grande Guerra. Outros, mais recentes, cresceram em Tabrikt, a leste da *medīnā* e em direcção a Sidi Mussa. Algumas tentativas governamentais de construção social foram aí desenvolvidas no sentido da reabsorção dos bairros da lata e, sobretudo, do realojamento de famílias que expunham indiscretamente a miséria aos olhos de quem seguia pela estrada para o aeroporto. Mas os resultados foram inversos aos visados: os novos bairros foram obscurecidos pela construção clandestina galopante. Assim acontece, entre bairros-de-lata e construção clandestina, um pouco por toda a cintura Leste e Nordeste de Salé (NACIRI 1965:42-44). Em 1988 Salé conta com cerca de 26 aglomerados deste tipo.

¹¹ Nome que tomam em Marrocos os bairros de judeus.

da Argélia — o espaço deixado pelos estrangeiros, sem que isso implique sobressaltos ou mudanças estruturais na economia. A população continua, no entanto, a crescer explosivamente e o êxodo rural também [Anexo B].

Nos anos 70, o aumento dos preços dos fosfatos, dos quais Marrocos detinha 75% da produção mundial, permitiu um relativo crescimento económico e a Marcha Verde sobre os territórios do Sahara em 1975 cimentou o poder real e a unidade nacional. Mas os custos da manutenção do conflito sahariano em 1983 esgotavam 40 a 45% do Orçamento Nacional e o aumento demográfico, a imigração urbana e toda a espécie de misérias consequentes agravadas pela seca, marcavam o início de uma nova crise que se acentuaria com a recessão mundial, a queda na procura dos fosfatos, a diminuição de oportunidades de trabalho na Europa, as restrições à importação de produtos agrícolas marroquinas por parte da CEE, e os efeitos desestabilizadores da revolução iraniana.

Em 1982, 43% da população marroquina habita nos grandes centros urbanos. Entre a descolonização e 1980 a população geral duplicou e a população de Salé aumentou seis vezes [Anexo B, C e M1].

A densidade populacional da *medīnā* tem tido um aumento comedido¹², em relação ao resto da cidade, apenas controlada pela estreiteza dos muros que, no entanto, vêm crescer ao seu redor bairros da lata e loteamentos clandestinos. Este aumento demográfico exponencial teve, evidentemente, os seus efeitos estruturais

¹² Apesar de atingir, em 1982 o valor de 650 a 700 habitantes por hectare.

na população dos quais o mais evidente é o seu rejuvenescimento: em 1982, 53% dos marroquinos têm menos de 20 anos¹³ (em Salé: 50%) [Anexo C e Q].

Em 1992 os 90 hectares da área da *medīnā* albergam 56 000 habitantes distribuídos por agregados que atingem a dimensão média de 5 elementos, reunindo cerca de um sexto da população total do município. Com um custo de vida inferior a Rabat, Salé continua a acolher imigrantes, muitas vezes puxados por redes familiares de outros ali já estabelecidos, mas sobretudo movidos pela impossibilidade de fazer de outra maneira.

.Gente de Salé

Em *People of Sale* Kenneth Brown (1976) desmontou exemplarmente os processos de reinvenção das imagens identitárias de Salé entre 1830 e 1930¹⁴. Digamos sumariamente que ele defende a ideia de que a auto-identificação da comunidade se fez principalmente através da apropriação, de certo modo elitista e conservadora, de símbolos religiosos e civilizacionais que, não lhe sendo evidentemente exclusivos, manipulou forjando uma identidade tradicionalista. Este tradicionalismo de marca veio a reforçar-se na, e pela, luta nacionalista. A estas elaborações identitárias não estariam alheias alterações socioeconómicas decorrentes da capitalização de Rabat e as perspectivas etnocêntricas dos franceses

¹³ Os dados oficiais apontam, em 1992 para 49.7% da população com menos de 19 anos (*Le Maroc en Chiffres 1992* — aqui não se incluem os indivíduos com 20 anos) o que poderia sugerir uma descida de valor, mas isso parece bastante improvável.

¹⁴ Embora o período analisado seja o compreendido entre 1830 e 1930, Brown recorreu à memória e representações *slāwī*-s dos anos setenta.

que contribuíram para a construção das 'grandes famílias' de Salé de acordo com os seus próprios modelos aristocráticos¹⁵. As visões colonialistas teriam assim determinado os processos sociais que alimentaram as lutas independentistas.

Entretanto, também os reafirmações identitárias inevitáveis entre duas cidades tão próximas como Rabat e Salé, terão sido reforçados no período de luta nacionalista, quando o aparelho político e administrativo colonial se concentrava ali, à vista de Salé combativa, na outra margem. A imagem de Salé ficou definitivamente marcada pela ideia da genealogia profunda eivada das mais puras formas de religião, afirmando a sua identidade contra a de Rabat, frequentemente apontada pelo seu aburguesamento e lassidão de costumes.

Obviamente que essa proximidade e coexistência histórica entre Rabat e Salé jogaram, desde sempre, um papel fundamental nas representações sociais e identitárias de cada uma das cidades: "Salé and Rabat have been both separated and joined by the Bou Regreg river (...)" (BROWN 1976: 23-25). Para o *rbāī* (habitante de Rabat) o *slāūī* (habitante de Salé) é fechado e tradicionalista e a imagem de fervor e rigor religioso perdura. A própria auto imagem *slāūī* acentua,

¹⁵ Ao longo do meu trabalho de campo, mulheres pertencentes a famílias letradas e de estabelecimento antigo em Salé — descendentes dos supostos *ūalād al nās* que Brown refere — reagiram à sua obra que, pela desmontagem meticulosa da tradição inventada, mexe num capital simbólico melindroso para os ditos *slāūī* que ainda habitam a medina — o das genealogias — e num passado delicado — o dos compromissos coloniais: "The idea that certain families possessed hereditary social and political pre-eminence became current in Salé only in the late nineteenth century, when wealth among some families began to take on a new kind of permanence. The early years of the protectorate encouraged this development because members of families that were considered by the French administration as "noble" were appointed to positions of influence and offered the best educational opportunities. Yet until the 1870s the social structure of Salé appears to have been relatively undifferentiated in socio-economic classes or cultural categories." (BROWN 1976:55)

ainda hoje, esses traços de conservadorismo e saber religioso fundamentada, em outras épocas, na proliferação de marabutos e na sapiência dos *ulemā-s*, mas hoje difusa e construída por uma memória colectiva muito activa estimulada pela necessidade de identificação exacerbada perante uma entidade urbana da mesma escala que ameaça aglutiná-la.

A cada passo se encontram na *medīnā* de Salé vestígios da profundidade religiosa da cidade: marabutos, sedes de confrarias religiosas, mesquitas: “*fī slā kūl khutūā fīha ūalī*” (Em Salé, a cada passo, um ‘santo’)¹⁶. No entanto a elite tripartida de *xerīf-s*¹⁷, santos e *ulemā-s* de que fala Brown, em tempos entendidos como os verdadeiros constituintes por herança ou categoria do topo da escala social de Salé e emissores dos valores morais éticos e mesmo estéticos, deixou, há muito, de ser estruturante numa cidade em que os *barrānī-s* — estrangeiros, provincianos — constituem a maior parte da população. Mesmo as grandes famílias, cuja honra assentava se não no carácter *xerifiano* da genealogia, pelo menos na suposta pureza e antiguidade, trocaram as suas casas enormes da *medīnā* por vários apartamentos nos bairros novos de Rabat (Agdal, etc.) ou Salé (Betana) que distribuíram pelos filhos numerosos, ou por uma *villa* em Souissi. Algumas mantêm ainda as antigas mansões para nelas poderem reviver o espírito patriarcal por alturas dos casamentos ou das festas litúrgicas; outras, com espírito mais empresarial, rentabilizam-nas alugando-as para celebrações, vendendo aos clientes a atmosfera de honorabilidade

¹⁶ Cit. in LAGHZAOUÏ 1992:135

¹⁷ Pl. *xorfa*: membros de uma família pertencente à genealogia do Profeta, ou, por extensão, de um marabuto.

que o tempo lhes colou às paredes. A maioria, contudo, alugou-as por partes às famílias recém-chegadas à cidade, que se arrumam, por vezes num só quarto, frequentemente em trânsito entre o bairro da lata e uma oportunidade em Rabat. Alguns *slāūī*-s 'puros' mantêm-se ainda nas casas ancestrais, mas dificilmente retêm os filhos nos quartos juvenis que, assim vazios, tornam as casas obsoletas e de difícil conservação. Esses *slāūī*-s renitentes são encarados pelos de instalação mais recente com um misto de respeito e desagrado, como reacção à atitude de desprezo proverbial que eles próprios dirigiriam aos *barrānī*-s. Em todo o caso, são tidos como as referências vivas de um modelo que já não existe, mas que serve ainda de suporte às construções identitárias de Salé.

Também a exuberância dos *mūsīm*-s¹⁸, que fazia de Salé uma cidade acolhedora do sofrimento das populações rurais, se atenuou progressivamente dando lugar a peregrinações ocasionais aos túmulos dos santos locais, aos quais se confere ainda a eficácia mas se prestam cultos muito mais discretos. Da multiplicidade de marabutos que trazia multidões, apenas alguns mantiveram a sua força atractiva. Uns decaíram pelo desleixo na promoção e manutenção cuja responsabilidade cabia aos sucessores genealógicos dos santos, muitos deles instalados agora fora da *medīnā* outros pela tentativa de oficialização por parte do estado, a que foram sujeitos. Na verdade, foram as formas de religiosidade popular que os *slāūī*-s repudiavam como *barrānī*-s (BROWN 1976: 110-115), grosseiras e ainda hoje entendidas entre os meios letrados como anti-islâmicas, que mais persistiram no meio empobrecido da *medīnā*. Foram os marabutos mais populares e

¹⁸ Peregrinações e festivais anuais em torno do culto a um *sīdī*, *ūalī* ou marabuto.



as confrarias com sessões mais exuberantes os que perderam menos adeptos. Foram também eles que melhor acomodaram as populações recém chegadas dos campos, oferecendo-lhes cultos mais conformes à sua ruralidade de origem (CARDEIRA DA SILVA 1994).

Mas se a religiosidade depurada emblemática de Salé declinou com as antigas mansões vazias, a imagem da cidade ficou para sempre ligada a um conceito de Islão assimilado ao de tradição, a um modelo de vida conforme os princípios estritos da *xarṭa* e a uma espécie de aristocracia islâmica digna de admiração¹⁹.

Resumindo, aquilo que estruturalmente justificava a reputação islâmica fervorosa e rigorista da cidade vacilou com os assaltos da colonização e consequentes processos migratórios e alterações socioeconómicas. Os próprios guardiães dessa memória e reputação, os *ūlād an nās* (filhos de gente, os *notáveis*) que a exibiram orgulhosos a Brown, abandonaram em grande escala o seu reduto. Mas isso não impediu que a memória, mesmo a dos mais pobres continuasse a forjar a identidade local em torno da imagem de um passado mítico, povoado de homens ricos, de saber e religião. Um passado necessariamente melhor que o presente.

.Salé, cidade aberta

Kenneth Brown, talvez movido pelo desejo contemporâneo de derrubar a ortodoxia dos modelos urbanos islâmicos do orientalismo, demonstrou bem como

¹⁹ Talvez por isso, a perspetivação actual de Salé como 'um ninho de integristas', relativamente corrente em certos meios de Rabat, possa ser entendida como um revestimento actualizado da reputação de ortodoxia religiosa que sempre lhe foi atribuída aliada ao facto singular de que A. Iacine (que, de resto, é de origem *marraKxī*), o leader integrista mais conhecido em Marrocos, viver na margem direita do rio (ver nota 6 da Parte IV).

Salé era um exemplo da negação da oposição urbano/rural em que estes se fundamentavam²⁰. Na verdade, a cidade sempre viveu na, e da, interacção entre o meio rural e urbano em termos religiosos e culturais mas também económicos.

Depois de em 1818 Mulai Slimane acordar com as nações europeias o fim do corso e o seu porto ter perdido a importância, Salé conheceu — agora de costas voltadas para o mar — grande actividade agrícola, artesanal e comercial. Ainda no princípio do século albergava jardins e hortas, dentro de seus muros e junto ao rio, e até 1869 ali se produzia algodão e linho. Se isto tudo estava bem presente no passado dos informantes de Brown, serve ainda para colorir a memória dos seus habitantes mais recentes: a cidade orgulhava-se dos seus tecidos que as senhoras de Rabat vinham, discretamente, escolher na margem de cá.

Salé dependia agricolamente do mundo rural e contava com os mercados rurais para vender os seus produtos manufacturados. Os grupos de língua árabe circundantes forneciam-na e acolhiam-se nela em momentos de turbulência. As relações comerciais e a insegurança traziam a si *qāid*-s — dos Amir, Hocein, Sehoule e Zemmour — que ali fundavam ‘casas’ mantendo, no entanto os seus laços de origem e estreitando as redes comerciais e de protecção entre o mundo rural e a cidade²¹.

Até ao século XIX foi fundamentalmente a insegurança nas províncias que alimentou os fluxos migratórios em Salé por vezes engrossados por secas

²⁰ ‘The population of Salé, judging from the great variety in the origins of its inhabitants, was much more permeable to outside migration than one would suspect’. (BROWN 1976:46).

²¹ Cf. NACIRI 1963:17 e BROWN 1976: 17-19. Muitas das ‘grandes famílias *slāūf*-s’ são, afinal, descendentes destes imigrantes: NACIRI 1963:46.

ocasionais. Mas o florescimento que atraía ricos e pobres à cidade rapidamente sucumbiu às mudanças económicas que a revolução industrial europeia exportou para Marrocos: foi a entrada progressiva num mercado internacional e, fundamentalmente, a invasão do mercado pela produção têxtil inglesa que provocou o 'empobrecimento de muitos' e o 'enriquecimento de poucos' (BROWN 1976: 129-174). A crise generalizada faz com que o êxodo rural se estenda, então, a regiões mais longínquas do Alto e Anti-Atlas ao Sahara e do Tafilalet ao vale do Drâa. Este novo tipo de imigração e a sua arrumação na *medīnâ*, ao contrário dos primeiros fluxos reflecte alterações progressivas nas formas integrativas da ruralidade e urbanidade por parte de Salé (NACIRI 1963:46-9).

Estes novos imigrantes — *barrānī*s — constituíam, na sua maior parte, aquilo que Brown (e os seus informantes) designa de *al 'āmma* (a *massa* popular). Infelizmente, não é desse *povo* que Brown nos fala. E embora reconheça que os grupos sociais analisados em Salé não apresentem padrões do tipo das sociedades emergentes da revolução industrial (BROWN 1976:8) ele refere já a existência de categorias sociais diferenciadas e o acentuar de clivagens a partir do virar do século. Os grupos mais afectados com a crise terão sido os da base da hierarquia, com a decadência da produção artesanal. E assim será progressivamente com as mudanças subsequentes, antes e depois da independência, num sistema económico frágil que capta as populações para as auréolas metropolitanas sem capacidade alternativa para uma economia tradicional.

Se o espaço estrutural da *medīnā* se manteve — em parte pela imunidade das múltiplas estruturas *habus*²² em parte pela ocupação dos espaços de respiração que outrora a caracterizavam [Anexo H] e, por fim, pela densificação quase promíscua da população — social e economicamente as coisas são hoje bem diferentes, sobretudo nas orlas periféricas da cidade. Salé perdeu em termos económicos, e mesmo administrativos, a sua autonomia²³, e o seu funcionamento só pode ser entendido à luz da unidade a que efectivamente pertence: a do sistema socioeconómico de Rabat em que a política francesa definitivamente a incluiu. Como tal, o processo de segregação que os franceses haviam iniciado ao categorizar Salé como um bairro marroquino, logo socioeconomicamente desvalorizado, atingiu hoje a verdade da segunda asserção: Salé transformou-se num subúrbio de classes baixas de Rabat²⁴.

.Medīnā cidade fechada

Mas se nos abstrairmos por um momento da rede metropolitana em que se emaranhou inevitavelmente e insistirmos em tomar Salé como unidade,

²² Bens pios, para cuja administração existe, desde o protectorado, um ministério. Ver NACIRI 1963:27

²³ Embora, formalmente, constitua uma cidade independente com uma Perfeitura, cinco comunas urbanas, duas rurais e instituições autónomas, Salé é integrada naquilo que se designa como a Wilaya de Rabat-Salé.

²⁴ Este é o argumento básico, provocatório de ABU-LUGHOD: as clivagens socioeconómicas e a segregação espacial das cidades marroquinas seriam, em certa medida, a tradução contemporânea da política de '*apartheid*' (sic) francesa (ABU-LUGHOD 1980). No entanto, segundo a autora, isto é mais verdadeiro para Rabat do que para Salé e, em Salé, para a zona extra-muros do que para a *medīnā* (ABU-LUGHOD 1980: 305-6).

encontraremos no seu centro a *medīnā*, persistente, como um coração ainda palpitante da vida religiosa e cultural, ponto de convergência e procura de produtos artesanais e lugar de uma lógica tradicional para consumo interno. São talvez as muralhas que a protegem da diluição nos anéis de classes periféricas ainda mais baixas que as rodeiam. Por isso, ou por outra razão, Salé velha continua a poder caracterizar-se pelo seu fechamento e descontinuidade e a fazer uso das categorias culturais tradicionais referidas por Brown para a sua identificação.

Ao tentar uma topografia minuciosa da segregação social e económica no tecido urbano de Rabat e Salé (com base em índices de etnicidade, ocupação, grau de educação, qualidade da habitação, composição familiar e migração), Abu-Lughod depara com a rebeldia da *medīnā* de Salé.

“The analysis of the medina of Salé — by its very failure — offers valuable support for the theory of social analysis which posits that ecological differentiation according to measures of class, family status, ethnic identity, and migration status is, in itself, a symptom of ‘modernization’. The failure of this differentiation to surface in the medina of Salé, although it shows up with dramatic clarity in Rabat, is a difference that would have been predicted from the theory” (ABU-LUGHOD 1980: 313).

As suas explicações vão no sentido do

“(...) ‘premodern’ system of very small-scale residential differentiation, and from the fact that the city was protected from colonial designs of apartheid and, therefore, had no caste system absorbed or maintained.” (ABU-LUGHOD 1980:312)

Convém, no entanto, lembrar que a análise de Abu-Lughod respeita os dados de 1970 e que as tendências de homogeneização socioeconómica da *medīnā* — a par com a evolução económica e demográfica marroquina dos últimos anos — se vêm acentuando desde essa altura. Ainda assim, já então a *medīnā* acusava o empobrecimento e a miséria, lado a lado com antigas casas cada vez mais vazias e novos burgueses à espera do pecúlio necessário para a mudança para fora de muros. A *medīnā* de Salé não resistiu às tendências sociais e às migrações específicas detectadas nos anos setenta para a população urbana de Rabat-Salé em geral²⁵: as mulheres imigrantes excedem o número dos homens mesmo nos grupos mais jovens²⁶; elas são muito frequentemente chefes do agregado familiar que aqui encontra formas pouco definidas²⁷; a taxa de trabalho feminino é elevada [Anexo P, R e S]²⁸; a idade média do casamento é superior ao habitual noutros contextos urbanos árabes²⁹; a taxa de divórcio é elevada; a taxa de natalidade é elevada e a da sobrevivência infantil também.

²⁵ Cf. AAVV. 1990

²⁶ Muitas delas são recrutadas muito cedo, para o serviço doméstico nas casas burguesas.

²⁷ O número de mulheres divorciadas, viúvas abandonadas por maridos emigrantes ou 'substituindo' maridos desempregados é significativo. Os agregados, atípicos, contam com muito mais membros que não entram na categoria de conjuge ou filho nem se encaixam nos lugares da tradicional família extensa (ABU-LUGHOD 1980; LAGHZAOU 1992). Como Abu-Lughod refere, a importância das percentagens femininas nestes padrões marroquinos, sem paralelo no resto do mundo árabe, foram já detectadas em YOUSSEF 1974 e MAHER 1974.

²⁸ Moore refere que a 'zona árabe' (*sic*), ainda que registe uma tendência para o incremento do emprego formal de mulheres, apresenta a taxa de trabalho feminino mais baixa do mundo (1988:98.)

²⁹ Subiu de 15 anos para a mulher e 19 para o homem em 1961, para 19 e 25 respectivamente, em 1981.

Infelizmente, não existem estudos que expliquem a especificidade destes padrões. Na verdade, não existem mesmo estudos que permitam que façamos referência a estes dados como padrões. Não é, tão pouco, minha intenção justificá-los: só um estudo demográfico extensivo, de forte componente quantitativa da realidade social o permitirá e não é isso que me proponho fazer aqui. A análise qualitativa que empreendi permite, no entanto, confirmar a importância estruturante dessas tendências no tecido urbano — ao nível da unidade do bairro — e averiguar a pertinência de uma das explicações apontadas para a dimensão da componente feminina: o meio socioeconómico e cultural hoje dominante da *medīnā* acomoda melhor a mulher só. Em termos sociais ela é, na verdade, mais tolerada nas camadas mais baixas³⁰ e, por outro lado, as fortes redes de vizinhança e os dispositivos tradicionais persistentes — como por exemplo o sistema dos *msīd-s*³¹ — dão às mães a possibilidade de trabalhar no exterior. Em termos económicos, um trunfo importante herdado do sistema tradicional que lhes dá vantagem em relação aos meios extra-muros e que é manipulado sobretudo pelas mulheres viúvas e divorciadas, são as funções várias de curandeiras (*Tabībā-s*), videntes (*xūāfā-s*),

³⁰ O número de mulheres encabeçando agregados domésticos é suficientemente significativo (sobretudo entre os habitantes das *funduq-s*) para justificar projectos promovidos entre autoridades locais e O.N.G.s para melhorar as suas condições de vida. Moore refere que “(...) female headed households become a significant proportion of the total number. The evidence is complex, but it seems that female-headed households are common in situations of urban poverty; in societies with a high level of male labour migration; and in situations where general insecurity and vulnerability prevail.” (1988:63). No entanto, e como ela própria adverte, é preciso não estabelecer uma relação obrigatória entre pobreza, ausência de homens e mulheres como cabeça de agregado doméstico. Como tento aqui demonstrar, se, por um lado, o acréscimo das percentagens femininas fora das organizações domésticas e do trabalho formais reflecte os custos de alterações socioeconómicas profundas, por outro, são estruturas ‘tradicionais’ persistentes que as favorecem.

³¹ Escolas corânicas. Laghzaoui refere 320 *msīd-s* (1992:132).



Um *msid*

parteiras (*qāblā-s*), mestres de cerimónia nos casamentos (*nGāifā-s*), recepcionistas do *hammām* (*Gelaça-s*) e alcoviteiras (*qūādā-s*), enfim, cargos que antigamente associavam o estatuto ao rendimento mas que agora servem sobretudo a sobrevivência de quem os preenche sem grande aparato.

Na *medīnā*, as mulheres lançaram mão de um capital tradicional — aí mais abundante que noutros meios — manipulando-o para fazer face a novos desafios económicos. Imagino que, por isso, seja demasiado difícil quantificar o trabalho feminino: as mulheres recorrem a oportunidades contextuais de trabalho informal e muitas vezes esporádico que, de facto, são mais abundantes num contexto em que a diluição de um 'sistema tradicional' e a má implantação de qualquer outro, deixam espaço aberto ao improvisado. Para além disso, a norma tradicional persistente faz com que, em muitos casos, o trabalho feminino, por ser desvalorizado em si e por implicar desvalorização social, seja pelo menos ao nível do inquérito de rua omitido. Não falando, obviamente, da prostituição que, a ser quantificada, teria sem dúvida um peso relativo na taxa de emprego.

Seria estigmatizar demasiado a *medīnā* omitir a camada de jovens que, detentora de um grau de instrução médio, pode hoje deixá-la à procura de um emprego administrativo, ou ingressar na Universidade. Neste período as primeiras, competindo com os homens para um emprego escasso, encontrarão certamente mais dificuldades do que as segundas.

Em todo o caso, a economia paralela de venda a retalho e outros expedientes que um mercado ainda não controlado pelas regras da 'modernidade' permite, oferecem às mulheres um leque mais alargado de possibilidades de sobrevivência.

São, afinal, os restos da existência 'tradicional' da *medīnā* que melhor confortam a pobreza feminina.

.Salé, um desvio no roteiro turístico de Rabat

A primeira vez que fui a Salé foi como turista. Armada de máquina fotográfica e do *voyeurismo* que o exotismo de Marrocos ainda suscita, mas sem caderno de campo. O que mais me entusiasmou foi, na verdade, aquilo que entusiasma mais o verdadeiro turista: o facto de não encontrar outros turistas. Isso foi há muitos anos mas já então a *medīnā* de Rabat — quanto a mim (e sem dúvida, quanto aos *slāūī*-s) menos atractiva do ponto de vista do património e da paisagem urbana do que a de Salé — tinha desenvolvido algumas estruturas turísticas justificadas pela quantidade crescente de estrangeiros que por ali deambulavam, à procura de 'tradição' e 'genuinidade' para fotografar e comprar. Estranhei então, também com satisfação, a indiferença dos rapazes que não se precipitavam falando várias línguas a oferecer os seus serviços como guia, exacerbando a sinuosidade das ruas e o mau carácter dos habitantes para justificarem a necessidade dos seus serviços, como me acontecera tanta vez em Fez e Marrakexe³². Durante os anos oitenta — e ainda no princípio da década de noventa, quando empreendi o meu trabalho de campo — Salé, com a sua magnífica arquitectura, a *madarsā* merínida e o cemitério colorido junto ao rio, mas sem as lojas para turistas e, sobretudo, sem uma topografia linear demarcada, sem os eixos de entrada e saída tão bem definidos como a de Rabat,

³² Este tipo de comportamento é muitas vezes referido como uma das explicações para a fraca taxa de retorno dos turistas a Marrocos: a de Marrakexe é apenas de 3%.

escapou, para o bem e para o mal, ao *boom* turístico que atingiu outras *medīnā*-s marroquinas³³. Mais uma vez, como diria Abu-Lughod, os avanços da modernidade tropeçaram em Salé.

No entanto, a cidade, e sobretudo as suas mulheres, terão beneficiado do desenvolvimento turístico da cidade vizinha. Já em 1970 Rabat foi, segundo as estatísticas, o primeiro produtor de tapetes, mas na verdade — e as minhas vizinhas insistiam muitas vezes sobre este equívoco — foi mais uma vez a capital que se apropriou de uma fama alheia: os célebres tapetes *rbāī*-s são na sua maioria feitos pelas mulheres *slāūā*-s³⁴, tal como já Brown refere acrescentando que esta foi uma das indústrias que se manteve próspera apesar da invasão de manufacturas europeias (BROWN 1976:131-2 e 239, n.7).

Muitas das mulheres de Salé guardam ainda os seus antigos teares em casa e as últimas educandas das *mu'alimā*-s³⁵ mandam os seus filhos, às segundas-feiras, vender os tapetes ao mercado de Rabat, rentabilizando produtos manufacturados segundo uma lógica artesanal ao introduzi-los num mercado com mais potencialidades³⁶. Outras, juntaram-se em cooperativas onde muitas vezes

³³ Teci algumas considerações a respeito do turismo como prática moderna e do modo como as características intrínsecas de permeabilidade selectiva do tecido da *medīnā*, reforçadas pelo urbanismo colonialista francês em Marrocos, permitem a perpetuação dos estereótipos orientalistas, das imagens de exotismo e secretismo suficientemente domesticado, em CARDEIRA DA SILVA 1993. Salé é um caso à parte que merece análise mais detalhada.

³⁴ Esta actividade, ao contrário de outras tecelagens como a de mantas, é exclusivamente feminina. Em 1982, metade das mulheres empregadas em Salé dedicavam-se às manufacturas.

³⁵ Mestras que, à semelhança do sistema corporativo do artesanato e venda que presidia na *medīnā*, ensinavam as meninas, em sua casa.

³⁶ Algumas recrutam clientes na sua rede alargada de vizinhas e parentes. Com isso sobrevivem

acompanham uma mão-de-obra demasiado jovem³⁷. O governo tem apoiado este tipo de iniciativas relacionadas com a valorização da produção artesanal captando algumas mulheres para centros de formação profissional³⁸.

O próprio espaço da *medīnā* tem, mais recentemente, sido alvo de projectos de recuperação que contemplam o aproveitamento de áreas desactivadas para a realização de actividades culturais: o festival cultural que o Centro Cultural Francês realiza anualmente em 1993 e 1994 teve lugar numa das fortalezas que rematam a muralha do cemitério de Sidi ben Acher. Para toda essa zona³⁹, já em recuperação arquitectónica, está projectado o ajardinamento que permita a sua recuperação como espaço de lazer integrado. Mas a população adjacente parece ainda manter-se alheia ao processo, espreitando com pouca curiosidade as obras em curso. A gente de Salé diz que a sua *medīnā* é muito mais bonita que a de Rabat, mas nem por isso parece invejar-lhe os turistas. Disseram-me, algumas mulheres, que querem preservar a sua tranquilidade.

muitas mulheres divorciadas ou viúvas e as casadas equilibram o orçamento familiar.

³⁷ Em 1982 25% da população de Salé tem entre 5 e 14 anos e dessa percentagem, apenas 63% estão na escola embora a educação seja obrigatória entre os sete e os treze anos. Este grupo detém 5.5% do total da força de trabalho sendo as raparigas mais activas economicamente do que os rapazes.

³⁸ Ver a esse respeito, LAGHZAOU 1992:134

³⁹ Ver adiante as características peculiares deste espaço: Parte II - Sidi ben Acher ou a topografia de todos os perigos

.Medîna: a cultura da pobreza ?

Pouco depois de instalada em Salé, invadiu-me uma dessas angústias típicas dos antropólogos no início do trabalho de campo: como 'pôr ordem' num panorama social em que as 'famílias tradicionais' partiam e os recém-chegados se instalavam sem ordem ou lógica aparente outra que a da sobrevivência?. Nesta altura, a minha insegurança no terreno levava-me a colocar esta e mil e uma outras questões do mesmo tipo. A pobreza, sentia, é igual em todo o lado. E alturas houve em que cheguei mesmo a pensar que o meu distanciamento em relação aos meus vizinhos era muito mais social do que cultural. Em períodos mais angustiados cheguei mesmo a cair na tentação de Oscar Lewis (1961, 1966). O pior é que sempre que partia mentalmente à procura dos traços diagnóstico que enunciou para a cultura da pobreza os encontrava: a má integração na sociedade global pela fraca participação nas grandes instituições; a instabilidade da família com elevada taxa de uniões informais, deserção e separação e o grande número de núcleos domésticos com chefes de família femininos, o superpovoamento, a falta de privacidade e a natureza da personalidade individual com ego-estruturas pouco consistentes, fatalistas e vivendo o presente; o desemprego e os salários baixos, o consumo a retalho, ou seja a aquisição frequente de pequenas quantidades de bens, muitas vezes em segunda-mão, a ausência de poupança, a recorrência frequente aos empréstimos e a mecanismos informais de crédito... Enfim, tudo isto era o pão-nosso-de-cada-dia na *medîna*. Dar-se-ia o caso, pensava eu depois de tantos anos de crítica antropológica, de que a cultura da pobreza afinal existisse? E, se assim era, teria eu ido para Marrocos para estudá-la quando, a poderia encontrar à minha porta, no

meu país⁴⁰? Deslizava, evidentemente, do etnocentrismo — que mais facilmente diagnosticava em mim própria ao primeiro sinal — para um ‘classocentrismo’, felizmente passageiro. O que ali me chocava em primeiro lugar (tal como a Lewis) era a falta de organização aparente e, atrás dessa, todas as outras ‘carências’ tendo como referência o meu próprio nível socioeconómico e os ideais de uma classe média marroquina que, comparativamente, sentia muito mais próxima de mim do que esta multidão empobrecida. A cultura da pobreza só existe se considerarmos a existência de uma cultura dominante de referência. Mas, na realidade, na prática, não existem limites entre uma e outra, partilhando ambas códigos, valores e contingências que os indivíduos se encarregam de fazer fluir no interior de quadros contextuais mais vastos. O que tinha que esquecer de Lewis, não era a enumeração sistémica dos traços que afectam, em geral, essa pobreza saída do capitalismo industrial, mas a sua noção de cultura: fechada, homogénea e atávica, como algo que se perpetua de modo intergeracional, independentemente da acção individual.

O meu problema real era o da inserção do terreno numa economia e estrutura social de dimensão mundial. Na verdade, o que via em Salé era o produto de uma cultura muito mais vasta que incluía, entre outras variadíssimas coisas, os sinais do desenvolvimento moderno do capitalismo industrial de que Lewis faz filha a cultura da pobreza.

A *medīnā* de Salé é hoje o resultado típico do desenvolvimento urbano pós-colonial em Rabat-Salé, bem resumido em quatro pontos por Abu-Lughod

⁴⁰ A insistência na cultura da pobreza assim perspectivada mais não fez do que perpetuar antigas perspectivas antropológicas que muitas vezes viram nos pobres e nas minorias internas populações neocoloniais ou colónias internas.

(1980:259): 1) crise económica, sobreemprego nos sectores públicos e terciário, e aumento do desemprego em geral ; 2) crescimento demográfico rápido (sobretudo em Salé), metade em consequência da imigração e outra metade do crescimento natural; 3) pouca oferta de habitação e multiplicação de soluções minimais, incluindo medidas sanitárias e projectos públicos, mas também multiplicação dos bairros-da-lata e loteamentos clandestinos; 4) acentuar da segregação residencial dos marroquinos por classe, com a classe alta e média alta a ocupar os antigos lugares dos estrangeiros e outros novos bairros periféricos, sendo esta segregação uma tradução no tecido urbano da grande clivagem entre uma pequena elite e um número crescente de pobres na cidade⁴¹, número que, se tomarmos o país como um todo, talvez não seja superior ao de épocas mais recuadas, mas que é agora mais visível e menos aceitável.

Mas a 'cultura' dos pobres em Salé, dificilmente se resumia nestes quatro pontos. A minha tarefa devia consistir na análise dos comportamentos dos indivíduos no interior da matriz criada por estes factores que, uma vez estabelecidos, deviam ser considerados como dados (HANNERZ 1983[80]:188).

Também a tensão decorrente do encontro entre os valores coloniais e outros de origem estrangeira potenciados pela emigração e pelos *media*, e as categorias de interpretação de fonte autóctone (talvez mesmo sobretudo isso, na medida em que o que me interessava particularmente era o modo como as mulheres da *medīnā*

⁴¹ Em 1982, cerca de 2.5 milhões dos 3.1 agregados domésticos vivem com menos de 900 dirhams (na altura o equivalente a 110 dólares americanos) mensais, valor abaixo do nível da pobreza absoluta do Banco Mundial (EICKELMAN: 1989[1981]: 367).

articulavam na sua prática quotidiana as suas categorias culturais da tradição e modernidade) tinham que ser tidas em conta para a definição dessa matriz.

Como Hannerz refere, certamente inspirado por Geertz, o modo como as populações desfavorecidas ‘gerem os textos’ sobre os factos da sua existência é, por vezes, confuso e contraditório; dir-se-ia que fazem a aprendizagem de diferentes hábitos de leitura, e que usam diferentes categorias de interpretação (HANNERZ 1983[80]:358). A consciência individual é, pelo menos parcialmente, constituída por um repertório de culturas ligadas de uma maneira ou de outra a papéis diferentes do repertório individual. Tal como as combinações de papéis são variáveis, também as representações culturais são múltiplas.

Por outro lado, como Eickelman afirma como princípio e Brown demonstra para o passado de Salé, as percepções culturais sobre o relacionamento entre as pessoas não se manifestam necessariamente sob a forma organizada de grupos ou classes cristalizadas (EICKELMAN 1989[81]:105; BROWN 1976:6). Isso é claro hoje, em Salé, onde as percepções estruturantes da identidade e das categorias sociais entre as mulheres giram em torno de referências alusivas ao passado (*beKri*), à etnicidade (*slāūī*, *rbāī*, *barrānī*, *rūmī*), que associam a categorias socioeconómicas (*lābbās* ‘*allī*, *bourgeoisie*) e culturais (*‘arubā*, *xleūh al badā al hadārā*, *rūmī beldī*).

.Ser, ou não ser, em Salé

“(...) bekri is a temporal category used for all social action thought to have some effect upon the present social order but for which no specific context or verification can be provided”’. (EICKELMAN 1981 [1976]:110)

Os protagonistas do passado — tanto do passado reconstituído por Brown como do ‘*beKrī*’ das mulheres da *medīnā* de hoje — são sempre os verdadeiros *āhl l bled* (gente da terra) são os *ūlād an nās* (filhos da gente, filhos de alguém), como se a cidadania em Salé só se adquirisse pelo sangue, depurado pelas gerações múltiplas.

“Strong ties of sentiment united the various members of the family, but its homogeneity and harmony as a unit manifested itself only vis-a-vis others. All those not members of the family or inmates of the house were termed *barraniyin* — outsiders and intruders, the same term used to describe the marginal people living on the fringes of the old-established population.”(BROWN 1976:101)

De tal modo se pensa assim ainda hoje que se reconhecem as mulheres *slāūā*-s pela sua tez e cabelo claro, hoje atribuída confusamente a misturas hispânicas⁴², indício de superioridade civilizacional que atestam na sua postura algo arrogante face aos *barrānī*-s. A sua imagem é altiva, rica e caprichosa

«*āhl slā āhl blā mnāqiruHum min hadīd ūa īūdūna āl nās min b'aīb*»
(gente de Salé, gente de mau agoiro, os seus narizes de ferro fazem mal à distância)⁴³

⁴² Como em Fez, embora aí o fundamento histórico seja mais sólido: de facto uma grande comunidade de andaluzes fugidos aos reis católicos ter-se-à aí instalado no século XVI. Mas, os andaluzes eram louros?....

⁴³ Brown refere o mesmo com pequenas diferenças: “«*hel slā / hel makr u-blā / minkhūarhum mn hdīd, / ye'adiyū n-nās mn b'īb*». The People of Salé / Are treacherous and ill-omened; / Their steely noses / Cause injury to men from afar.” (1976:155)

e o estereótipo serve hoje para identificar qualquer mulher que vista bem esse padrão, criando-se-lhe, se necessário, uma ascendência que o justifique. Também ao contrário, muitas mulheres nascidas em Salé, algumas mesmo de famílias de estabelecimento antigo, parecem auto excluir-se do epíteto ao definirem as *slāūā*-s: é que lhes falta o estatuto e condição que só o peso dos anos e das gerações sedimenta⁴⁴. Mas essas identificações, perante outras categorias, tornam-se negociáveis e conjunturais. Assim, face a uma *slāūā* 'pura', é-se uma *barrānā*, mas face a uma *rbāīā* é-se, evidentemente *slāūā*.

« — As mulheres não gostavam dos *barrānī*-s, as *slāūā*-s.

— Porquê?

— Não sei. Ainda hoje é assim. Sobretudo no *hammām*, têm medo dos micróbios. E os *barrānī*-s também não gostam dos *slāūī*-s. E as mulheres *rbāīā*-s são melhores que as *slāūā*-s. É verdade, o coração delas é branco.

— E o das *slāūā*-s?

— É preto.

— Mas tu és *slāūā*! Nascestes em Salé.

— Sim, mas eu estou a falar das *slāūā*-s "*lābbās* 'allīūm'" (bem na vida, com dinheiro). (...) Até tu és *barrānā* (risos). Ai Maria, *mesKinā* (Coitadinha)...» Do relato de vida de Miriam

A ideia de pureza, do medo de contágio atribuído às mulheres *slāūā*-s é coerente com o modelo de transmissão do estatuto socioeconómico pelo sangue e

⁴⁴ Num processo similar de invenção da tradição e da ascendência já descrito por Brown: 'Genealogies were forged, and extreme airs of superiority were assumed by people who had been in the city only a generation or two, while other families deeply rooted in the city but now poor were said to have died out or to be newcomers or outsiders' (BROWN 1976:54)

com a existência de uma comunidade física *slāūkâ*-s pura. A pele clara das suas mulheres contrasta com a das negras que, em elaborações da memória descendem dos escravos *barrānī*-s que as serviam, no outro extremo de uma hierarquia de representações. Em termos estéticos a pele escura e o cabelo encarapinhado são desvalorizados, sendo correntes as desfrizagens entre as raparigas⁴⁵. Embora aí interfiram também modelos ocidentais, isto é um indício de que o padrão das mulheres *slāūkâ*-s, é apesar de tudo, invejado. Mas quando associada à categoria *lābbās 'allī*, o conceito de *slāūī* aparece — como Miriam, nascida e habitando em Salé, aqui demonstra — conotado negativamente, opondo-se-lhe, positivamente a ideia de *rbāīkâ* e invertendo-se assim a grelha primária de classificações de qualquer habitante de Salé (mesmo a de Miriam). Nada de mais: apenas o reconhecimento do facto que os processos de identificação se fazem circunstancialmente. Miriam define-se habitual e orgulhosamente como *slāūā*. Sobretudo face a um *rbāī*, que considera 'burguês', amoral e pouco seguidor dos valores do Islão. Nessa situação recorre ao campo valorizado e abrangente da sua naturalidade, apelando para a carga simbólica que julga estar-lhe ligada. Mas ao mover-se na escala do estatuto económico ela coloca-se no quadro dos *barrānī*-s — os forasteiros, emigrantes pobres — opondo-se por isso aos *slāūī*-s enquanto *lābbās 'allīūm* e, para reafirmar essa oposição, valoriza os *rbāī*-s seus opositores primordiais.

⁴⁵ Esse repúdio pelos negros não parece abranger os gostos sexuais: Miriam dizia que ela e outras mulheres possuídas por Aicha Qandixa (ver Parte III - *xa'bān*: arrumando a casa e o mundo) experimentavam especialmente atracção por tudo o que fosse negro, particularmente os homens.

Noutras situações, sem que isso pareça paradoxal, *rbāī* pode voltar a reassumir cargas negativas:

Cansada da *medīnā* e do Ramadão, tinha decidido passar três dias em Rabat, mas sentia-me culpada por abandonar o meu trabalho e as minhas amigas da *medīnā*. No dia anterior, a Miriam tinha-me telefonado e quando me apanhou perguntara-me onde é que eu andava, que tinha telefonado três vezes à noite, até às onze e meia e que eu não estava em casa, — ‘*haxūma*’! (Que vergonha) — etc.: Fiquei furiosa. Decidi então ir de surpresa tomar o *fTūr* com ela. Achava que tinha levado demasiado longe as minhas preocupações com a reputação, mas agora, já por outras questões, tinha medo de desiludir as mulheres. Ela tentou tirar a limpo algumas confusões que o Ahmed, que morava em casa dela (e para meu azar era jardineiro da casa que aluguei em Rabat) lhe tinha metido, certamente, na cabeça. Pela segunda vez me disse: «*ānti deba rbāīā?*» (Tu agora és de Rabat?) E nisso voltou a pôr alguma dose de crítica e ciúme.

Do caderno de campo

Aqui era-me cobrada a responsabilidade da minha pretensa identidade de *slāūā*, fazendo-me sentir que os meus procedimentos não eram conformes ao estatuto que me era generosamente emprestado.

As mulheres da *medīnā* quiseram honrar-me, atribuindo-me a classificação de *slāūā*. Fizeram-no primeiro quando encomendei a *jilābā* com tecido escolhido por elas — num tom que ficava bem com a minha pele porque eu era loura (!...quem me conhece sorrirá) — e, depois, quando comecei a repetir expressões em *derijā* com uma entoação que as faz dizer, à gargalhada: «*ānti slāūā, slāūā, Maria*» (Tu és *slāūā, slāūā, Maria*!). Do caderno de campo

Duas coisas, parecem realmente ser distintivas para as mulheres de Salé, ultrapassando clivagens sociais e económicas internas: a forma de vestir — que assumem ser tradicionalista e cuidada, contrastando com as mini-saias e outros modos provocatórios de Rabat — e a forma de falar que as distingue, dizem também, em pronúncia e mesmo em vocabulário, da vizinha capital. Talvez por isso, quando as imitava na indumentária e na conversa, não se limitassem a comparar-me a uma marroquina: abraçavam-me, mais ainda, numa categoria mais estreita e preciosa — a de *slāūā*. Eu era uma das delas, não era nenhuma *rbāīā*.

Também o termo *barrānīā* é sujeito a reavaliações conjunturais de acordo com a entidade de referência: face a alguém de estabelecimento ainda mais recente na *medīnā*, ou a alguém de postura pouco conforme os modelos *urbanos*, as mulheres, as mesmas que recuam para o seu estatuto de forasteiras perante as *slāūā*-s puras, avançam orgulhosas com declarações do género: «*MesKinā Hia barrānīā*. (Coitadinha ela é uma provinciana)».

“They were outsiders (*barrānī*-s), and did not always share the cultural values of, or the sense of inclusion in, the community. This separation between groups, a permanent feature of city life, reflected the constant movement into Salé of new inhabitants. The relative ease of assimilation into Slawi society and adoption of its values never put an end to these differences and tensions, because new population continually arrived and remained marginal. There were always some outsiders a step behind those who had integrated themselves into the community.” (BROWN 1976:98)

Este género de epítetos, que abrange um leque de atributos como *provinciana*, *parola*, *sem maneiras*, *ignorante*, ou mesmo *buçal*, acompanha categorias como as

de *l'arubā* (campônia ou montanheira), também por vezes *xleūh* (berbere⁴⁶), opondo modos de vida rural (*al badīā*) à etiqueta urbana (*al hadārā*)⁴⁷ que distingue os *slāū*-s. Eu própria cheguei a cair nessas categorias quando, por exemplo, decidi instalar uma salamandra em casa. O fogo de madeira na minha sala e o cheiro a fumo, apelava para modelos de habitar rurais⁴⁸.

No entanto, o termo *barrānī* pode ainda assumir outra conotação:

Quis servir o chá no serviço mais bonito, e *hajjā* Samira retorquiu: «*Lā: anā machī barrānī*» ('Não, eu não sou *barrānī* ou: 'eu sou da casa').

(...) Quis acompanhar Aicha à porta e ela disse-me, «Deixa-te estar: *anā machī barrānī*». Do caderno de campo

Hajjā Samira e Aicha queriam demonstrar que não devia 'fazer cerimónia', traduzindo para português. Pretendiam que não eram *estranhas* em minha casa e, com isso, situavam-me reflexamente no âmbito da *qarābā*, da proximidade que liga parentes e vizinhos⁴⁹.

⁴⁶ O termo, que na realidade designa um grupo berbere específico, oriundo do Sul, serve para designar os berberes de modo generalizado.

⁴⁷ Esta visão conservadora encontra-se ainda presente em obras recentes. Cf. HASSAR-BENSLIMANE 1992

⁴⁸ O que veio a criar alguns paradoxos engraçados, como o de Miriam me chamar de '*arubā*', por causa disso.

⁴⁹ Ver Parte II - *Parentesco prático* para uso feminino e Parte III - *Redes: laços fortes cor de rosa*

Brown refere com insistência o recurso dos *slāūī*-s a um sistema de canais de irrigação para a ligação entre os membros da comunidade:

“The Slawis described the interconnection among people in the city by using a metaphor — the *qadus*, a waterwheel bucket used for irrigation in their gardens. Thus individuals who originated from a wide variety of families and who had religious, economic or political status of influence became linked in their interests not only with another but derivationally with a large part of the community.” (BROWN 1976:63)

Nunca as mulheres da *medīnā* se referiram a tal metáfora para a solidariedade da qual, em todo o caso, seriam excluídas pela sua condição social, mesmo no período analisado por Brown. No entanto, cientes do meu interesse, exibiam-me, por vezes conceitos que, pela sua exclusividade *slāūī* demonstravam, segundo elas, a especificidade da comunidade: um deles era a expressão *muxcāl*⁵⁰.

Muxcāl é uma palavra mágica introduzida conscientemente no discurso quando o tema da conversa se relaciona com doenças, perigo eminente, morte, ou qualquer outra desgraça. Algumas mulheres usam-no mesmo quando se fala de um casamento desfeito ou de uma mulher que não consegue casar. O termo é utilizado preventivamente e, por isso, quando uma mulher se prepara para dar uma má notícia ou comentar uma situação desagradável deve aconselhar as suas interlocutoras a pronunciá-la antes do relato, para evitar o ‘contágio’ do mal. Ao contrário da identidade forjada em torno dos *slāūī*-s puros, que se perpetua pelo sangue (e redes

⁵⁰ A ser pronunciada por um homem: *muxcā*

de influência que lhes são assimiladas) a ideia subjacente ao conceito de *muxcāt* é associada à comensalidade e terá nascido no meio mais pobre da comunidade⁵¹: o dos indigentes comensais do *cous-cous* que às sextas-feiras⁵² era servido no marabuto de Sidi Abdallah. O termo é utilizado, também, em ocasiões semelhantes àquelas em que no contexto português se diria 'bate na madeira'. A origem precisa da situação que o justifica é confusa, mas o seu uso é corrente e todas as mulheres a relacionam com Sidi Abdallah Ben Hassun⁵³, o 'padroeiro' de Salé. Contaram-me que antigamente apenas os que partilhavam o *cous-cous* oferecido estariam ameaçados de 'contágio' e, por isso, se deviam prevenir com tal comentário. O perigo ter-se-ia alargado, depois, a todos os *slāūī*-s⁵⁴ que hoje se protegem, indiscriminadamente, declarando *muxcāt* a qualquer sinal de perigo.

Muxcāt é uma expressão tipicamente *slāūī* que, de maneira mais democrática que a projecção da comunidade em torno de modelos colhidos entre indivíduos supostamente de elite, difunde um sentimento de pertença e partilha que a simples naturalidade não confere por si só. Mas é pela prática que o faz, não pela projecção ideológica de uma identidade que só *a posteriori* e, provavelmente pela intervenção

⁵¹ O facto de Brown não lhe fazer referência pode levar a pensar que não seja corrente nos grupos socioeconómicos mais altos. No entanto, o seu uso pareceu-me mais ou menos generalizado.

⁵² Noutras versões, no Milud, festa do aniversário do Profeta.

⁵³ Embora nenhuma o relacionasse com a *baraKa* do santo, que à maneira do *mana*, tem propriedades fortemente contagiantes, mas, em princípio, benéficas...

⁵⁴ De cada vez que me informavam de uma doença ou desaire amoroso, eu própria era instigada a dizer '*muxcāt*'.

do antropólogo, é reclamada abstractamente. A sua utilização é apenas mais um dos mecanismos de inclusão numa identidade conjuntural.

Embora cada um dos termos tenha assumido classificações socioeconómicas específicas no decorrer dos tempos, a negociação conjuntural a que conceitos como *slāūī* -s e *barrānīs* e os que lhes são adjacentes, estão sujeitos fazem com que sejamos obrigados a encará-los, em primeiro lugar como categorias culturais mais do que como definições étnicas, classes ou estratos sociais particulares. Nesse sentido, a sua interpretação e compreensão próxima da sua real utilização tem necessariamente que ser enquadrada em jogos de inclusão e de exclusão, de distanciação e de aproximação, essas sim estruturantes no dia-a-dia da *medīnā*. De resto porque falando estritamente em termos socioeconómicos, outras categorias, como a de *lābbās* '*allūm*'⁵⁵ ou de *bourgeoisie* (em francês), opondo-se aos *msāKan* (sing. *mesKin*: os pobres, coitados), são mais sugestivas. Em termos sociais, culturais e mesmo topográficos, em torno de cada um dos grupos constroem-se outras constelações classificatórias:

Perguntei a Miriam se era costume festejar-se o ano novo do calendário gregoriano. Respondeu-me que apenas entre a *bourgeoisie*, em Rabat e Casablanca. Faziam grandes festas e bebiam no *reveillon*. Do caderno de campo

⁵⁵ De *Lābbās*, que, na forma interrogativa, corresponde ao francês: "*Ça va?*"

(...) Melika na *medīnā* veste sempre a sua *jilābā*. Mas quando vai a Rabat, ou mesmo visitar a sua amiga Bouchra a Betana, põe as suas roupas *rūmī-s*⁵⁶. Do caderno de campo

A estas novas representações hierárquicas, e ao contrário do que acontecia relativamente aos *slāū-s*, o estatuto socioeconómico elevado aparece associado a formas e posturas ocidentalizadas — *rūmī*, *xīKī*⁵⁷ — que contrastam com as escolhas pobres da *medīnā*, essencialmente *beldī-s* — locais e tradicionais, de certa forma ligadas à terra, ao campo, às origens —, o que, no entanto, não implica uma valorização estética automática e fixa⁵⁸.

Mas ainda que seja necessário entender estas categorias como construções culturais, há que reconhecer as clivagens socioeconómicas reais que as informam. Como vimos, o desenvolvimento do comércio internacional no século XIX, sobretudo dos têxteis ingleses, terá sido a primeira causa do empobrecimento progressivo dos artesãos de Salé. É a partir de então que a comunidade se torna mais complexa e diferenciada e menos integrada. Os processos desencadeados pela capitalização de Rabat e os afluxos demográficos multiplicados a partir da descolonização aceleraram a diferenciação e exacerbaram a segregação entre *slāū-s* e *barrānī-s*, afectando sobretudo estes e os artesãos que, mesmo há muito tempo estabelecidos em Salé, não se integraram nos novos circuitos económicos. Os movimentos mais recentes, alargaram e intensificaram estes processos de

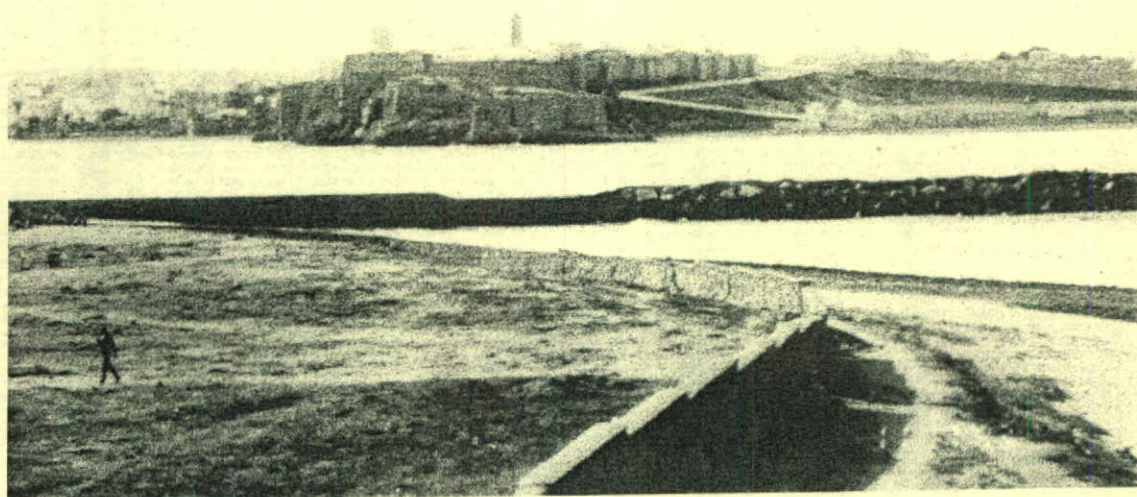
⁵⁶ Europeia, ocidental.

⁵⁷ De 'chique', indicando indumentária e postura ocidentalizada.

⁵⁸ Ver Parte IV.

empobrecimento na *medīnā* que, com a partida das famílias *slāūī*-s para Rabat, se homogeneizou na pobreza. Poder-se-ia então pensar que essa homogeneização socioeconómica teria varrido as clivagens que estruturavam os seus modos de auto-identificação. Mas não é assim. Insistir demasiado no retrato estático e homogéneo da pobreza, pode levar-nos a cair outra vez nas teorizações mais comuns em torno de uma eventual cultura dos pobres atávica e fatal, como o destino, para os seus membros. A realidade contradiz isso: a iniciativa individual, a mobilidade social e, sobretudo intergeracional, são processos dinâmicos na *medīnā* de Salé. A manutenção de um quadro de representações escalonado é testemunho dessa mobilidade, permitindo formas de identificação dinâmicas dos indivíduos num mundo que há muito abandonou constrangimentos definitivos do tipo 'tradicional' (se alguma vez com ele, de facto, se conformou na prática). Tal como já Brown sublinhava, as categorias construídas pela tradição inventada não correspondiam a um modelo único de relações, a uma base social estruturada de acordo com um modelo islâmico ou pré-capitalista ortodoxo e estático, ainda hoje há que aceitar que as categorias de identificação criadas pela tradição servem mais para referenciar outro tipo de oposições, inclusões e exclusões de modo plástico, do que para retratar um universo socioeconómico real. As categorias herdadas de um passado inventado cruzam-se na arrumação de um universo cada vez mais complexo e servem, sobretudo, a identificação individual, a produção de um *self*⁵⁹, testando as possibilidades de inclusão ou exclusão nas diferentes categorias.

⁵⁹ Uso o conceito de *self* na acepção alargada do interaccionismo, inspirada em Mead (1934), como produto da interacção reflexiva entre o 'eu' e o 'mundo'.



...Rabat ao fundo

O reconhecimento da importância das relações diádicas no mundo real de Salé adiantado por Brown ganha talvez ainda mais sentido num processo de complexificação socioeconómica angustiante entre o estrangulamento das possibilidades reais e imediatas — locais — e o alargamento das ofertas eventuais — por via da rentabilização dos conhecimentos, e dos conhecimentos dos conhecimentos — e virtuais — por via da emigração, dos *media* nacionais e internacionais.

A necessidade aguça o engenho e multiplica os expedientes. Os jogos de relações multiplicam-se e as negociações dentro dos quadros de representações identitárias não são mais do que um traçado sinuoso equivalente ao que se percorre, quotidianamente, no *sūq* das oportunidades.

.Retrato de Salé com Rabat ao fundo

Pela manhã, e sobretudo ao fim do dia, é impressionante o carreiro de automóveis, motorizadas e bicicletas na ponte sobre o Bu Regreg, ao compasso do pequeno funcionário que vai ou volta do seu emprego. Do outro lado, junto à estação de comboio, outro carreiro colorido pelas *jilābâ*-s de seda das mulheres e pelas *gandūrrâ*-s escuras dos homens a caminho de Kenitra. Dos que ficam, muitos circulam na *medīnâ*, onde a maioria trabalha nas suas pequenas lojas. As mulheres vão às compras livremente no *sūq* — na área da Ksairia ou no Suq al Kibir — ou ao *hammām* do bairro carregadas de baldes e toalhas indiscretas, cruzando-se com as crianças que transportam graciosamente os tabuleiros de pão para o forno. Por vezes apanham um *petit taKsī* para o *sūq* de Tabriçt para pouparem alguns *dirHams* nas compras do dia. Alguns homens abandonam ainda de noite a *medīnâ* para a

faina marítima ou apenas para comprar os restos do peixe que depois vendem a retalho na pequena lota do Bu Regreg.

O horário exigente dos liceus é conhecido de toda a *medīnā* que, pela hora do almoço e ao fim do dia, vê as suas ruas animadas pelas raparigas de bata branca e laços nos cabelos entrançados, discretamente assediadas pelos rapazes. As zonas de maior tensão são as portas dos cafés onde se juntam desocupados e vendedores de *haxīce*. A presença de polícias à paisana nas imediações é aceite como parte do quadro quotidiano, e multiplicada às sextas-feiras na vizinhança da Grande Mesquita, ao lado dos pedintes: os primeiros controlam o excesso de zelo dos crentes, os segundos esperam apenas o cumprimento do preceito islâmico da generosidade.

De manhã, a animação da *medīnā* concentra-se em torno do Suq al Ghezal, outrora o grande mercado das lãs onde as mulheres se abasteciam para fazer os seus tapetes mas hoje mercado de velharias, oportunidades, emprego, sexo e casamento. Os homens sentam-se em banquinhos de lona em torno de um leilão quotidiano de tapetes, roupas, *raquettes* de ténis, cadeiras a que faltam pés, secadores de cabelo sem fichas, *samovares* e salamandras. Na periferia algumas mulheres veladas vendem *jilābā-s* em segunda mão ou pequenas porções de especiarias, fraca mercadoria que serve, em alguns casos, para camuflar outras menos ortodoxas e mais procuradas pelos homens.

À tardinha o movimento transfere-se para o Suq al Kibir, coração palpitante da cidade que, juntamente com Sidi ben Acher serve frequentemente de palco para os

dramas e vinganças violentas que animam os folhetins do *radio medīnā*⁶⁰: «No domingo, as paredes de uma *funduq* ficaram cobertas de sangue: durante um casamento, uma cena de vingança despoletou tal violência que quase todos os convidados ficaram estropiados....». Conhecendo a dimensão dos casamentos em Marrocos, a história toma as proporções de catástrofe, muito a gosto dos seus consumidores preferenciais: as mulheres.

Algumas famílias da *medīnā* estendem-se para além dos muros para os bairros clandestinos periféricos pelo que não é raro as mulheres se deslocarem em visita a Tabriçt, ou Sidi Mussa. O regresso de todos faz-se, contudo, antes do anoitecer, como se as portas agora inexistentes da *medīnā* se fechassem ainda depois da oração do pôr-do-sol.

⁶⁰ Ou o *telephone arabe*: os canais informais, na maior parte dos casos pouco fidedignos, que fazem circular uma informação intensíssima na *medīnā*.



Sūq al Ghezel

II. De Salé à Antropologia e de Regresso a Salé

.Salé rodeada de portas e a *medīnā* ao meio

«Salé, antigamente, não estava assim cheia, estava vazia. Havia pouca gente. Não era como agora. Antes não era assim suja, nem cheirava mal. O peixe e a carne estavam no mercado grande. O Suq al Hamis era em Betana. (...) Havia jardins por todo o lado, em Sidi Mussa, Boutouil, Lallâ Asna' (...)». Do relato de vida de Miriam

Na memória dos seus habitantes mais modestos — da massa popular *al 'āmma* —, Salé é hoje lembrada como uma cidade arrumada e limpa, equilibrada demograficamente, fechada e com uma topografia social muito definida: a área periférica pertencia às grandes famílias *slāūī*-s longe do murmúrio dos bairros centrais mais pobres. À topografia de origens faz-se corresponder a da riqueza e a da pureza visto que os verdadeiros *slāūī*-s são entendidos como os mais *lābbās 'allīūm* (os mais favorecidos) e os mais puros, no sentido genealógico, religioso e mesmo higiénico do termo.

No passado, cada coisa e cada grupo social tinha o seu lugar e o tempo funciona como agente asséptico da imagem da *medīna* às mulheres que assim a recordam, contrastando com aquela em que se acotovelam agora.

A esta ordem social, contrastante com o afã da mobilidade que caracteriza hoje a *medīnā*, corresponde um desenho urbano segmentar muito próximo da estratigrafia dos orientalistas. O primeiro testemunho disso são as numerosas lendas e referências difusas a respeito das muralhas e portas que outrora protegiam bem o espaço familiar da cidade.

«Salé tinha as suas portas. Quando o sol se punha, as portas fechavam: os *slāūī*-s ricos estavam todos ao pé das muralhas. As suas casas não eram no meio. (...) Quando eu era pequena, as portas ainda existiam, mas já não eram fechadas. Bab Al Hamis, Bab Huaja. Em Bab Huaja, eles destruíram tudo. Mas eu lembro-me de tudo, os *coxī* com os dois cavalos, nessa altura não havia os táxis pequenos. Eu lembro-me de tudo. Havia a porta em Bab Bou Haja, e em Bab Chaafa e Bab Sedaq, tudo. Salé era rodeada de portas e a *medīnā* no meio». Do relato de vida de Aicha

As portas da cidade [Anexo E], numa estrutura concêntrica que se repetirá em unidades mais pequenas como os bairros, o *derb*¹ e a casa, são o primeiro testemunho da ideia progressiva de protecção de um espaço que vai intensificando a sua força reguladora da periferia para o centro².

Diz-se das *slāūī*-s que depois das quatro ficavam como loucas. Este é um gracejo nunca totalmente esclarecido, mas quase automático, quando se fala da cidade. Uma das justificações é a da ancestral inquietação das mulheres à medida que se aproximava o *maghorb*³ — hora a que as portas de Salé eram fechadas — temendo não regressar das suas *matinées* em Rabat (que se pressupõem pouco ortodoxas) a tempo de entrar na cidade antes do anoitecer.

O exterior é, classicamente, o espaço da desordem a todos os níveis. Não apenas o da desordem social mas, sobretudo, da desordem cultural. E isso ainda

¹ O *derb* era uma espécie de apêndice, um impasse, formando uma bolsa estruturada social e espacialmente por relações familiares patriarcais e de clientelismo, típico da organização urbana magrebina.

² Ver CARDEIRA DA SILVA 1988

³ Oração do pôr do sol.

hoje, em termos de representações. Um bom exemplo é o do espaço marginal do cemitério de Sidi ben Acher, outrora extra-muros, como devia ser, e hoje ameaçadoramente integrado na cidade.

.Sidi ben Acher ou a topografia de todos os perigos

O cemitério de Sidi ben Acher⁴ preenche cerca de um quinto do espaço intra-muros da cidade, impedindo que o casario se estenda até ao mar, e, desrespeitando mais uma norma da topografia islâmica, para não dizer estruturalista: a de que os mortos, tal como as outras coisas poluentes, devem ficar do lado de fora. Este lugar é sobrecarregado de referências e representações ambíguas e contraditórias pelos habitantes da *medīnā*, que ora o exibem como um dos *ex-libris* da cidade, local sagrado pelo espírito do santo que lhe dá o nome, ora o denunciam como lugar marginal, de transgressão e perigos⁵. Juntamente com o de Sidi Hisham, este cemitério deve ter constituído um único até que a construção das cercas pelos Merínidas do século XIII o integrou no seio da cidade. Mas isso não significou a sua desactivação imediata; tanto assim que o santo que lhe dá o nome veio a morrer um século mais tarde (1362). O seu túmulo, equilibrado e discreto, é rodeado de outras pequenas *Kūbā*-s de acólitos cujas histórias se perdem na memória daqueles que os frequentam. Mesmo o estatuto de alguns é vagamente definido,

⁴ No momento da escolha da zona de instalação fui frequentemente aconselhada a evitar a região de Sidi ben Acher. Não foi, evidentemente por procurar o perigo ou a marginalidade que acabei por me decidir pelo bairro de [*Mul Habib*] não muito longe do cemitério em causa. Mas o facto do meu trabalho e quotidiano se fazer na sua proximidade e com pessoas da vizinhança, determinou a reflexão que aqui exponho.

⁵ Retomo aqui parte do que expresse em CARDEIRA SILVA 1994.

confundindo-se os seus poderes com os dos *jnūn*⁶. Por exemplo, um pequeno túmulo situado atrás da *Kūbā* de Sidi ben Acher, atribuído a uma de suas acólitas, e onde as mulheres vão frequentemente oferecer *henna* e ovos — presentes que dão também aos *jnūn* em troca de favores — é envolto em histórias de tesouros e fantasias. A própria Aicha Qandixa, a *jinīā* mais popular entre as mulheres e mais temida pelos homens⁷, circula durante a noite nas imediações, sendo possível ver as suas pegadas de cabra na areia da praia. Aí, do outro lado da muralha que limita o cemitério, as mulheres vão igualmente colocar velas, como as que deixam junto ao túmulo de Sidi ben Acher, para solicitar casamento ou... divórcio⁸. Este é um pedido que certamente não ousam fazer ao marabuto envolto num tipo de respeitabilidade que não permite tais intimidades. Mas à parte isso, o culto que se presta a alguns santos e aos *jnūn* é, em muitos casos, semelhante. Este tipo de marabutos, os *jnūn* e os homens partilham um universo comum, distante daquele em que Allah habita que de resto, em termos ortodoxos, é inacessível para todos os outros. Disse-me uma vez Miriam — respondendo à minha perplexidade perante o facto de Aicha Qandixa conviver assim com os marabutos — que naturalmente ela gostava dessas paragens porque, em primeiro lugar, o mar era o seu *habitat*

⁶ Sing. masc. *jīn*, fem. *jinīā*. Génios profusos do imaginário marroquino, contemplados pela ortodoxia islâmica. Alguns lembram, de imediato, as nossas 'mouras encantadas', que, para mim, lhe são aparentadas.

⁷ Cf. CRAPANZANO 1980.

⁸ O que contraria a explicação algo simplista destes cultos através da mera associação com ancestrais ritos de fertilidade.

natural⁹, e depois, os santos eram homens, e como eu sabia, essas eram as presas privilegiadas da sedução da *jinnâ*.

A influência temível do mar¹⁰ estende-se também ao cemitério onde à noite se ouvem as vagas morrer em grande estrondo, do lado da muralha. Sidi ben Acher, sobretudo depois do pôr-do-sol, é a zona de todos os perigos.

«Se te perderes na *medîna* — preveniam-me sempre as mulheres — não perguntes o caminho para casa a nenhum homem, senão ele engana-te e leva-te para Sidi ben Acher». Depois riam. O cemitério é lugar mal frequentado que não convém às mulheres honradas, a não ser em trânsito discreto para o marabuto. Diziam-me elas que os rapazes e as raparigas que iam para lá estudar faziam amor em pé, nas reentrâncias das muralhas.

Sempre que tentava indagar a respeito de fenómenos entendidos como marginais, como a homossexualidade, as histórias que ocorriam tinham invariavelmente como cenário Sidi ben Acher. Episódios de violação — de rapazes e raparigas — roubos, violência, alcoolismo e droga que, quase quotidianamente, circulavam na *medîna* (por *radio medîna* ou *telephone arabe*) tinham sempre como palco o cemitério.

⁹ Existe uma outra versão, que não é incompatível com esta, de uma Aicha Qandixa das montanhas. Não cabe aqui explicar a articulação entre as duas, mas, de acordo com as informações recolhidas, a variante Qandixa, foi criada pelo confronto com a História, muito particularmente com o período de ocupação de Azamor pelos portugueses (uns dizem espanhóis, o que é, evidentemente menos provável se tivermos em conta a origem do mito), que lhe terá apostado o epíteto de *Condessa*, donde, por deturpação, *Qandixa*.

¹⁰ Ver BRUNOT 1920.

A ideia com que ficava era a de que ali estava aquele palco montado, para todas as encenações de violência e transgressão que os meus vizinhos quisessem representar ou imaginar. A polícia aparecia frequentemente fazendo rusgas, prendendo os vendedores de *haxixe* que todos na zona conheciam, evidentemente. É claro também que nunca levava as pessoas certas: era sempre o filho inocente, ou o pobre primo de *fulān*¹¹, que nada tendo a ver com os distúrbios provocados ou encontrando-se ali por acaso, era preso injustamente. A própria polícia rondava e admoestava os não suspeitos — pessoas respeitáveis mas inadvertidas de Rabat, , que ali vinham, por exemplo, para olhar o mar num quadro lindíssimo, a partir para paisagens mais honradas. Aquele era o universo dos marginais. As pequenas celas do marabuto, que podem ser alugadas a baixo preço pelos doentes e famílias, eram fechadas logo depois do pôr-do-sol à maneira das fortalezas defendendo-se dos ataques nómadas. Assim ficava Sidi ben Acher à noite, iluminado por um foco de luz que obscurece mais ainda a zona temível à sua volta. Os estrondos do mar contra os rochedos da praia. Com tal cenário, coisa boa não podia, evidentemente, acontecer.

Nunca pude medir a distância que ia da realidade à representação. Por razões de segurança, mas sobretudo de reputação. Às nove horas da noite, o mais tardar, qualquer mulher devia estar recolhida em sua casa. Mas mesmo durante o dia as mulheres que me acompanhavam sollicitamente para que pudesse fotografar as muralhas ou registar a topografia dos túmulos, acautelavam-se ao entrar nos sítios mais escondidos das muralhas prevenindo-se da presença de algum bêbedo ou

¹¹ Fulano



O descampado de Sidi ben Acher e o casario compacto da *medīnā*

louco. Sidi ben Acher era sítio de *sauvages*. Os únicos rapazes decentes que o frequentavam eram os membros das equipas de futebol que, sobretudo no mês de Ramadão, para enganar o jejum, treinavam para o torneio dos bairros da *medīnā*, que se estende compacta mas protectora, para trás do descampado do cemitério.

.A cidade dos anéis

As portas da cidade indicam pois o lugar da ordem mínima, o primeiro reduto de protecção e da familiaridade. E a sua demolição física não implicou, em muitos casos, o decréscimo da sua importância referencial. Em primeiro lugar porque guardaram a sua toponímia e os seus mitos mas, de modo mais eficaz, porque é junto a elas que se encontram os *grands taKsiat* (táxis), o símbolo do transporte interurbano por excelência, que se distingue do *petit taKsī* cuja circulação só é permitida no perímetro da cidade. Assim, mesmo um pequeno percurso entre Rabat e Salé obriga à mudança de transporte nos limites de cada cidade, às portas de cada *medīnā*, o que contribui para um desfasamento enorme entre a distância absoluta por um lado e a distância relativa e simbólica por outro.

Ao nível das demarcações periféricas parece então existir uma sobreposição conveniente entre o espaço físico e o espaço de representação: as portas da cidade, as antigas muralhas, as paragens dos táxis e dos autocarros, os comerciantes que conhecendo o entreposto e o ritmo do fluxo aí se instalam ao fim do dia vendendo fruta aos transeuntes no regresso a casa, a estrada de circunvalação que rodeia a *medīnā*, a concentração de mesquitas e marabutos protectores, sublinham o aconchego progressivo da cidade, a caminho de casa.

Continuando uma interpretação de tipo estruturalista seria então reconfortante que o espaço arrumasse novas áreas concêntricas do sagrado e de protecção social em anéis mágicos, que conformasse nos seus limites os laços entre as pessoas, bafejando-as progressivamente com o sopro divino. Seria então expectável que os bairros arrumassem em unidades de vizinhança grupos coesos, melhor ainda, com laços de parentesco e teias matrimoniais (não manifestaram sempre os árabes tendências endogâmicas) que os cimentasse e diferenciasses, para, ao mesmo tempo, os unir face a um Deus Uno e inatingível. Mas apresentar a realidade assim, seria, de facto, simplificar muito as coisas¹².

.Desarrumando a ‘cidade sagrada’

A tradição indicava que o estabelecimento da cidade se fazia de acordo com a orientação da *qibla*¹³, reforçando a sua imagem de conformidade com os eixos de Deus. As muralhas estendem-se por 4,5 km formando grosseiramente uma espécie de trapézio ladeado a Sul pelo Bu Regreg e a Oeste pelo Atlântico, delimitando uma superfície de casario compacto [Anexo E]. A Oeste, reforçadas pelos *bordj-s*,¹⁴ limitam o cemitério de Sidi ben Acher. A sul, abrem para o Bu Regreg atestando movimentos antigos para o porto merínida hoje desaparecido — e que se encontrava na zona em que no século XIX se construiu a Nova Mellah — e para a

¹² Em 1988 levei este tipo de interpretação demasiado longe para estar a reexemplificá-lo aqui. Reconheço agora que, embora a leitura de representações simbólicas relativas ao espaço possa permitir esse tipo de análise, ao contacto com o terreno ela mostra-se pouco eficaz.

¹³ Direcção de Meca.

¹⁴ Fortes.

cidade de Rabat, através das portas de Bab Malka, Bab Jdid e Bab Sidi Bou Hajja. A Norte, a cidade comunicava com o meio rural envolvente pelas entradas de Bab Fes (ou Bab al Hamis), Bab Cepta e Bab Chaafa .

A assimilação da tradição ao Islão poderia levar-nos a imaginar o plano de Salé decalcado sobre o modelo da ortodoxia urbana islâmica: a Grande Mesquita ao centro, ordenando os círculos concêntricos dos mercados em redor, com suas mercadorias progressivamente desvalorizadas, as zonas residenciais na periferia, longe do bulício das trocas e dos estranhos, etc.. Poderia, também, aguçar-nos a tentação de procurar nos espaços fascinantes da *medīnā*, bem marcados por degraus, frisos e portas o *sagrado*, o *profano*, com limiares artisticamente cuidados, todos postos no seu lugar em arrumação reconfortante. Mas qualquer estruturalista obsessivo ficaria rapidamente desiludido se esperasse que o discurso religioso — habitualmente dos mais facilmente descodificáveis à luz das suas teorias — se visse espelhado num espaço progressivamente dicotomizado em oposições binárias.

A primeira desilusão de um estruturalista ou de um orientalista menos preparado é a rebeldia da Grande Mesquita que, desafiando a ordem dos mundos catalogados, se encontra descentrada, no ponto mais alto, em plena zona residencial da *medīnā*¹⁵. Terá sido a partir desse núcleo religioso composto pela mesquita almóada e pela *madarsā* que lhe foi acoplada pelos Merínidas, que a cidade se desenvolveu.

¹⁵ Cf. BALBO, M., PINI, D. & ZNIBER, M.F. 1988. Sejamos justos, no entanto, lembrando que ela mantém a sua centralidade em termos de acessibilidade.



A Grande Mesquita

O canto de origem abençoado, ficou para as grandes mansões privilegiadas, alongando-se depois a cidade pelas zonas eminentemente comerciais como Blidah, até aos eixos que a abrem ao exterior, orientados pela Bab Fes, Bab Cepta e Bab Sidi Bou Haja¹⁶. Isto faz com que Salé, ao contrário de grande parte das *medīnā*-s do Magrebe evidencie uma distinção precisa entre as zonas religiosas e comerciais [Anexo J]. Para o outro lado da Grande Mesquita o declive suave até às muralhas antes do mar é marcado pela presença sagrada do marabuto de Sidi Abdallah ben Hassun, o santo 'padroeiro' da cidade, e, do outro lado da estrada de circunvalação, que acompanha agora as muralhas pelo interior, pelo cemitério de Sidi ben Acher.

Outra especificidade da *medīnā* de Salé diz respeito à trama do seu tecido urbano. No sentido leste-oeste as ruas paralelas sobem, silenciosamente, o declive em direcção à Grande Mesquita, desembocando no descampado do cemitério. Cruzando estas, transversalmente, um emaranhado de ruelas põe o coração da *medīnā* em contacto com o meio envolvente a norte e a sul. A topografia urbana e a localização recuada dos centros religiosos obrigavam — antes da abertura da estrada de circunvalação — a que a *medīnā* fosse percorrida por qualquer forasteiro que aí se deslocasse com vista aos favores dos santos. Ao mesmo tempo evidencia a ambiguidade que permitiu que fosse guardada na memória dos seus habitantes como uma cidade fechada, quando, na realidade, sempre se mostrou permeável aos fluxos rurais, comerciais e religiosos.

A mancha urbana é determinada pela organização de um habitat fechado sobre si próprio, pontuada por equipamentos vários, grande parte deles, propriedade

¹⁶ Hoje também comercial.

habus. *Hammāns* e fornos do pão são elementos que, não tendo uma distribuição regular, servem unidades residenciais mais ou menos fixas. As antigas *funduq*-s albergam hoje promiscuamente uma população empobrecida e marginal¹⁷.

A trama apertada do sagrado faz com que todos os cantos sejam bafejados pela *baraKa* divina ou, pelo menos, de um marabuto ou de uma *zāūkā*¹⁸. Mas também a topografia religiosa corresponde à hierarquia de valorização urbana típica de Salé: as confrarias de tradição urbana, como a *dārqaūā* e a *tijānā* têm as suas *zāūkā*-s na zona da Grande Mesquita. O número de mesquitas deve ter mantido a conta das cerca de sessenta adiantadas por Brown e muitos marabutos foram desactivados, progressivamente invadidos por videntes e *jnūn*.

Mas são sobretudo as vivências e ambiguidades da religiosidade que desarrumam os universos teóricos. À noite, ou deserta nas horas do *fTūr* do Ramadão, o espaço da *medīnā* pode ainda suportar devaneios de leituras ortodoxas, como inspira, facilmente, à entrega mística. Contudo no bulício dos dias é evidente a vocação aglutinadora da cidade, habituada à convivência de cultos mais populares e rurais com a contemplação comedida dos *ūālād al bled*, complacente face às invasões dos *barrānī*-s por alturas dos *mūsims*. A reputação de Sidi ben Acher, juntamente com muitos outros, contribuiu para a imagem de Salé como cidade de religião, mas, também para a sua articulação com as tribos do meio circundante.

¹⁷ Em AAVV 1987 referem-se trinta *funduq*-s habitadas por 2700 indivíduos (em 1981).

¹⁸ Sedé de confraria ou túmulo de um marabuto proeminente.

.Desarrumando a cidade de Weber

Foram personagens como Sidi ben Acher, ou Sidi Abdallah que ao longo dos séculos perpetuaram na boca dos homens de religião e dos contadores de histórias a auto-imagem e o conservadorismo de uma cidade que soube reinscrever uma velha cultura em novas dimensões reflexivas. É neste sentido que Brown (1976:8) seguindo Redfield e Singer (1954) a considera uma cidade de tipo *ortogénico*

“There was an ‘Islamic’ quality to life in Salé. It found expression not in the city's spatial organisation, social structure or political system but in the inhabitants' identification with a cultural ideal and a civilisation” (BROWN 1976:7)

Salé era uma cidade ‘islâmica’ por excelência, no seu espírito, na sua auto-imagem, uma cidade que cumpria mesmo o modelo patrimonial de Weber, sujeita a uma autoridade tradicional herdando o seu poder e requerendo agentes para a sua manutenção (*makhzan*). Mas apesar disso, sublinha Brown (1976: 209, 211-212), apresentava-se rebelde à proposta weberiana da *cidade oriental* inorgânica, mera soma de grupos tribais e clãs divididos. Salé ostentava orgulhosa a bandeira de comunidade e desafiava, nesse sentido, a ‘cidade islâmica’ orientalista. Rebelava-se contra a mítica cidade das ausências, da carência de autonomia, da falta de espírito corporativo, desprovida de carácter orgânico e eternamente dividida pela segmentaridade que sempre minou o Islão, a cidade derrubada e reconstruída pela ética ocidental para que, contra ela, se pudesse erguer um modelo urbano europeu,

símbolo e motor do progresso racionalista¹⁹. Salé recusava os modelos de inspiração culturalista (von GRUNEBAUM 1961; MARÇAIS 1961; de PLANHOL 1959) em que território, descendência e ocupação se organizavam harmoniosamente ao som da sinfonia islâmica:

“The structural factors of social life, such as territoriality, descent, occupation, etc. to which such importance is usually attributed in the models of Muslim or pre-industrial cities, simply does not apply in an analysis of Salé's society. To emphasise them would do violence to the subtle reality of social relationships.” (BROWN 1976:6)

Aquilo que Brown quer contradizer é a ideia de que um muçulmano é ‘a citizen of the *ūmmā Muhammadīā*²⁰ but a mere resident of the town’ (GRUNEBAUM 1959). Em Salé, a ideia de cidade e cidadania, civilização e Islão aparecem estreitamente associadas:

“The inhabitants of Salé were primarily ‘people of the city’ or the ‘people of civilised culture’, and as such distinguished themselves from outsiders, peasants or primitives. Their civilisation expressed itself as a total way of life — a complex pattern of behaviour, a mode of dress, a style of cooking, a manner of speech.’ (IDEM:212)

¹⁹ Para uma crítica das diferentes abordagens da *cidade islâmica* veja-se EICKELMAN, 1989: 100 e sgs. e TURNER: 1974:93.

²⁰ A comunidade de Maomé.

Seguindo uma perspectiva crítica já iniciada por I. Lapidus — numa análise de Aleppo e Damasco durante o império mameluco (LAPIDUS 1967) — Brown demonstra, que o estatuto e as relações sociais não são determinadas por características fixas, os indivíduos percebem os seus interesses de acordo com múltiplos factores e manipulam uma rede apertada de identidades e lealdades. Na rebeldia típica que se iniciava então face aos pesados esquemas estruturo-funcionalistas ele devolve a importância ao que os seguidores de Weber desprezavam como organizações informais, para provar que há percepções culturais partilhadas que não se manifestam necessariamente sob a forma de grupos ou classe (EICKELMAN 1986:105). Tentando compreender a vida em Salé, Brown desafiava os mestres orientistas do passado, servindo-se das experiências conceptuais do Rhodes-Livingstone Institute sobre as cidades da África Central, e aproximando-se da linguagem contemporânea de Bourdieu, Geertz e Rosen.

.Desarrumando a antropologia ‘das’ cidades

Brown dissecava a cidade segundo cortes perpendiculares demonstrando como uma arrumação horizontal por parentesco, casamento e residência não consegue, por si só, dar conta da dinâmica dos laços sociais urbanos e mostrando a necessidade de distinção analítica de diferentes ordens de relações sociais (BROWN 1976:215). A sua preocupação segue a iniciada por R. Firth ao distinguir estrutura social de organização social, passando esta a significar o ordenamento das acções e das relações por referência a fins sociais dados, em termos de ajustamentos resultantes das escolhas operadas pelos membros da sociedade (FIRTH 1954:10).

O desenvolvimento dos estudos sobre as sociedades urbanas africanas do Rhodes-Livingstone Institute levou Mitchell (1969), na senda de Firth, a distinguir relações estruturais, pessoais e categoriais — grelha que Brown adopta aqui — considerando-se as primeiras estreitamente reguladas por normas, as segundas dependentes do conteúdo e contexto, e também determinadas pelo lugar que os membros ocupam na grelha de categorias, e as terceiras dependendo dos laços sociais entre indivíduos, tais como as redes (*social networks*)²¹.

Segundo o velho esquema estruturo-funcionalista, uma sociedade define-se por grupos permanentes e as instituições que a constituem. Os indivíduos que atravessam esses grupos, têm as suas performances prescritas sobre um acumular de normas que basta percorrer para obter a medida exacta dos comportamentos sociais. Mas este esquema rígido sempre se manifestou indiferente ao indivíduo e à mudança e mostrou-se definitivamente insuficiente na análise das sociedades urbanas, em que o *controle normativo* explica apenas uma pequena parte das relações sociais, deixando de fora comportamentos que dificilmente se integram no quadro estático das instituições. O interesse pelas sociedades da América Latina e, posteriormente, das 'sociedades mediterrânicas' levou à reformulação definitiva dos conceitos de análise urbana, iniciada nos 'laboratórios' do Rhodes-Livingstone Institute. A partir daí podemos falar da passagem de uma análise *estratigráfica* para uma análise *reticular*, em que as diferentes ordens de relações sociais se cruzam em matrizes que justificam os comportamentos individuais:

²¹ Ver HANNERZ 1983[1980]: 192.

“(…)la notion du réseau est tout a fait utile dès lors qu’on s’intéresse à des individus et à l’usage qu’ils font de leurs rôles plutôt qu’à des rôles et à la manière dont ils investissent des individus; à des pratiques qui jouent des limites institutionnelles ou qui les traversent plutôt qu’à des pratiques qui les confirment. C’est de ce point de vue que nous apercevons le double rapport qui lie l’analyse de réseaux, d’une part, à ce qu’on pourrait appeler une anthropologie théorique de l’action et, d’autre part, à l’étude des sociétés complexes en général et des sociétés urbaines en particulier.”
(HANNERZ 1983:223)

Deixou, então, de se fazer antropologia *das* cidades, para se passar a fazer antropologia *nas* cidades.

.Salé, cidade boa para pensar

Foram então, em grande medida, as características próprias dos contextos de análise que — por motivos históricos e políticos — iam intrigando a antropologia, que a obrigaram a constantes reformulações dos seus esquemas conceptuais. E se as ‘cidades’ eram um desafio à *ciência das tribos*, os contextos islâmicos eram um *quebra-cabeças* para a *ciência das sociedades simples, sem história, sem escrita, ou sem estado*²². Salé é cidade — não entrando novamente na discussão que pode legitimar que a consideremos como tal²³ — e é islâmica. A problematização de Brown é, antes de mais, suscitada pelo seu próprio objecto:

²² Para não falar de outros desafios ‘islâmicos’, como o do casamento com a *bint al’amm*.

²³ Ver Eickelmann 1974.

“People in the city forged ties among themselves and with outsiders in relative freedom and ease and in order to satisfy or serve specific or general needs”(BROWN 1976:6)

O quadro clássico e horizontal da cidade islâmica institucional dificilmente explica estes comportamentos que são os que Brown considera fundamentais na dinâmica social de Salé:

“For descriptive purposes I have divided people into social groups on the basis of family, residential quarter, occupation , affiliation to religious orders; but none of these categories satisfactorily explains the nexus of human relationships which gave the community its peculiar social structure.” (IDEM:213)

Na verdade, o que fascina Brown é a ‘liberdade de escolha’ que caracteriza os percursos individuais:

“Outside the walls of his house a man could pick and choose on an individual basis those with whom he needed or wanted to interact. The neighbourhood set no boundaries, except those of chance, on his choices.”
IDEM:39)

“This freedom of choice creates the structure of society such that all relationships are dyadic and of a contractual and temporary nature’
(IDEM:225, n11)

Não era único o que Brown dizia, para Marrocos: Geertz (1968) e, depois, Rabinow (1975), Eickelman (1976) e Clifford e Hildred Geertz e Lawrence Rosen (1979) concluíam o mesmo, num curto espaço de tempo:

“Morocco’s social structure was best conceived with persons as its fundamental units, rather than their attributes or status as members of groups (...) Moreover, persons are not arranged in layerlike strata or classes but are linked in dyadic bonds of subordination and domination which are characteristically dissolved and reformed. The relatively stable element in this type of social structure is not the patterns that actual relations form, but the culturally accepted means by which persons contract and maintain dyadic bonds and obligations with another.” (EICKELMAN 1986:240)

A sintonia conceptual de todos estes autores, dever-se-á, em grande parte, à consonância com as correntes interpretativas emergentes, à forte influência da personalidade de Clifford Geertz e sua equipa de Sefrou²⁴, mas, sem dúvida também às características de um ‘objecto’ de análise duplamente complicado pelas características da sua cultura islâmica hegemónica, e pela *urbanidade* que desafiava a antropologia da segmentaridade ancestral típica dos estudos sobre o Médio Oriente.

.Marrocos, bom para pensar?

É extraordinária a quantidade de autores que, sobretudo a partir da década de

²⁴ Cujo trabalho de campo se desenvolveu entre 1963 e 1969.

setenta, partilham simultaneamente nos novos debates reflexivos, tantas vezes angustiados, sobre o papel e as capacidades da antropologia e o 'terreno' etnográfico árabe, particularmente marroquino²⁵. Durante muito tempo a orientação antropológica em Marrocos foi ora francófona e estruturalista e o debate antropológico relativo ao contexto era morno e temperado apenas por algumas discordâncias etnográficas, ora determinada por vultos carismáticos da antropologia britânica que aplicavam, no Atlas, as regras da segmentaridade, com a mestria treinada noutros contextos tribais, em jogos brilhantes e incontestados²⁶. Mas, na verdade, até aos finais dos anos sessenta, Marrocos, como o resto do contexto MENA (Mid. East and North Africa), não inspirou significativamente a evolução teórica da Antropologia (Abu-Lughod 1989).

Em 1969, Joseph Chelhod demonstra preocupações já evidentes com o desinteresse da etnologia por um manancial cultural explorado fundamentalmente por arabistas e islamólogos e procura, introspectivamente, justificações: as razões parecem ser anteriores à descolonização e, em grande parte, determinadas pela 'rebeldia' típica dos contextos em causa:

“Pour nous en tenir à l'exemple français, l'anthropologie durkheimienne s'est fixé sur les Arunta plutôt que sur les Kabyles, et Lèvi-Strauss emprunte plus franchement son matériel aux Indiens d'Amazonie qu'aux

²⁵ Na verdade, o que me preocupava mais era o facto de eles serem sempre conhecidos pela sua contribuição epistemológica, e raramente pelo seu trabalho prático e contextualizado de antropologia (CARDEIRA DA SILVA 1991)

²⁶ Gellner é a figura paradigmática e inspiradora desse género de abordagem, seguida por outros vultos importantes como David Hart.

Nord-Africains que nous coudoyons”. (BERQUE 1961 cit. in CHELHOD 1969)

lamentava Berque, já em 1961. A pujança enciclopédica dos orientalistas não encontra paralelo no conhecimento real e diversificado da vida quotidiana dos povos. A desconfiança recíproca entre orientalistas (entenda-se arabistas e islamólogos) e etnólogos — por se acusarem mutuamente de cumplicidades com o aparelho imperialista²⁷ — impede a partilha de ‘fontes’ que só beneficiariam com a complementaridade, e fomenta alguns mal entendidos e estereótipos em relação aos contextos ‘orientais’. Algumas razões, aparentemente ingênuas, apontadas por Chelhod, podem bem ter jogado papel decisivo — como outras, tantas vezes irrisórias — na negligência com que foram tratados os contextos ‘árabe-islâmicos’: a profundidade genealógica árabe, a importância da escrita como acto sagrado fundador, a aparente preferência por um casamento aparentemente endogâmico, são desafios demasiado grandes para serem estimulantes à ciência das ‘sociedades sem história’, de tradição oral, e de preferências invariavelmente exogâmicas. É preciso dizer que, neste quadro, é a mesma obliquidade essencialista que caracteriza o mundo ‘árabe-islâmico’, e define uma antropologia estereotipada. Em todo o caso,

²⁷ O que não deixa, obviamente, de ter o seu fundamento. O caso específico de Salé, até nisto parece ser ‘bom para pensar’: em 1925 a *Section Sociologique des Affaires Indigènes* passa de Tanger para Salé para ficar mais em contacto com o que era entendido como ‘um segmento particularmente fechado da população marroquina’ (BROWN 1976: 195). Uma história justificativa da desconfiança que merecem os antropólogos conta como, durante a Segunda Grande Guerra em Tanger, uma mulher andava inquieta com os ruídos nocturnos da casa vizinha em que habitavam supostamente dois antropólogos. Quando o seu marido se decidiu a entrar secretamente para expulsar os *jnûns*, que criam responsáveis pela turbulência, deparou com os rádios e outra aparelhagem que o levaram a concluir tratar-se de espões.



este *mal de voir* recíproco esteve, sem dúvida, na origem do desprezo a que muitos etnólogos votaram os materiais orientalistas. Em 1976, Fanny Colonna, já em plena fase introspectiva das ciências sociais autopsiando o orientalismo com vista à renovação epistemológica das ciências sociais conclui:

“(…) le savoir objectif ne naît pas nécessairement de ‘bons sentiments’, mais (...) certains groupes ou certains producteurs isolés peuvent avoir *intérêt*, à un moment donné, compte tenu à la fois de leur rapport à l’objet et de leur position dans un champ de production scientifique dont ils font partie mais qui existe en dehors d’eux, à *produire du savoir vrai*.” (COLONNA 1976:399)

Pierre Bourdieu, sujeitando a sociologia à dissecação que ela própria enquanto ciência propõe, e concluindo que, em todo o caso, há sempre qualquer *interesse* por detrás do saber (mesmo o *interesse* pelo *desinteresse*, que ‘caracteriza’ os intelectuais, não é *desinteressado*), argumenta a propósito da sociologia colonial:

“(…) l’erreur ne se distribue pas en fonction des bons au mauvais sentiments (avec des bons sentiments on peut faire de la détestable sociologie).” (BOURDIEU 1976: 417)

Na verdade, ainda antes de Edward Said publicar ‘Orientalism’ (1978), estes dois autores²⁸ ensaiavam já uma ‘descolonização da sociologia’. É a partir daí, que, de repente, o Norte de África se transforma em zona de prestígio pelo *capital*

²⁸ Juntamente com outros como Maxime Rodinson e Mohammed Arkoun em obra colectiva: AAVV. 1976.

simbólico que lhe passam a conferir duas das grandes referências da antropologia contemporânea: Pierre Bourdieu e Clifford Geertz.

Bourdieu (1972) começou por despertar novas leituras do espaço e do parentesco, com o seu breve ensaio sobre a Cabília, mas o alcance da sua análise ultrapassava os limites argelinos. Esboçando uma ‘teoria da prática’, ele prefere a noção de *habitus* à de cultura, entendendo-a como o conjunto de disposições para agir, pensar, perceber e sentir de uma maneira determinada, transmitido a um grupo de agentes através de uma acção pedagógica multiforme e tendo por efeito fazê-los adquirir os saberes indispensáveis para uma inserção correcta nas relações sociais. A origem latina do termo confere-lhe o carácter do adquirido, aquisição de experiências, posse de saberes. O *habitus*, é um ter que se transformou em ser e não é alheio às condições materiais que determinam os processos de ‘aquisição’ que o condicionam. A aproximação marxista de Bourdieu é frequentemente denunciada e é isso que o distingue fundamentalmente de Geertz. Em termos metodológicos Bourdieu propõe um movimento dialéctico entre uma abordagem fenomenológica e objectivista entendendo pela primeira a análise da experiência que os próprios agentes têm do seu mundo e pela segunda, a análise do conhecimento exterior do mundo social que a determina. Daqui para a frente encontraremos esse tipo de preocupação nas diferentes abordagens ao Médio Oriente:

“The more ambitious aspects of contemporary analyses of world view is that they seek to articulate those taken-for-granted attitudes and values that make everyday social action possible; shared understandings that are so deeply rooted that they flow almost automatically. Yet, these shared understandings do not exist independently of the situations in which they

are used. Individuals control how symbolic representations are interpreted, and in so doing, shape the symbolic representations” (EICKELMAN 1986:230)

O ‘significado’ deixou de ser algo emanante das ‘estruturas islâmicas’ para passar a ser produzido pela prática dos agentes. Então, o tipo de abordagem mais eficaz a uma cultura é aquele que recorre a exemplos concretos para ilustrar as aceções partilhadas, constituintes do *habitus*, que explicam a vida rotineira no seu dia-a-dia.

Neste sentido, Bourdieu aproxima-se de Geertz, que defende que a etnografia consiste na interpretação dos actos das pessoas nos termos das interpretações que elas próprias utilizam (GEERTZ 1973), reintroduzindo numa antropologia ao mesmo tempo consentânea com Émile Durkheim e Franz Boas, uma preocupação weberiana com o significado. Geertz e Bourdieu partilham duas preocupações fundamentais: a relação entre os actores (ou agentes) e as ‘ideias’ que gerem na sua prática, e a questão da objectividade e subjectividade em termos da análise social. Se em relação à primeira, e abstraindo-nos do pendor marxista de Bourdieu, eles estão fundamentalmente de acordo, em relação à segunda, Bourdieu apresenta-se muito mais reactivo às abordagens hermenêuticas. No *Ésquisse d’une Théorie de la Pratique*, Bourdieu adverte:

“La relation particulière que l’ethnologue entretien avec son objet enferme aussi la virtualité d’une distortion théorique dans la mesure où la situation de déchiffreur et d’interprète incline a une représentation herméneutique des pratiques sociales, portant à réduire toutes les interactions à des échanges symboliques” (BOURDIEU 1972:159)

Como diz Abu-Lughod (1989), Bourdieu desconfia, antes de mais, da palavra 'ler' para descrever a prática antropológica e desconfiaria, certamente, da ideia de que as pessoas que a antropologia estuda estão a 'ler-se' umas às outras. A advertência que aqui exprime dirige-se, em primeiro lugar, aos estruturalistas mas pode mesmo aplicar-se à abordagem hermenêutica de Geertz, à sua perspectiva da cultura como texto e à consideração de que a acção social tem, antes de mais, que ver com o significado. Indiferente aos avisos de Bourdieu, a célebre noção de *descrição densa* emprestada por Gilbert Ryle a Geertz para descrever a actividade etnográfica, inaugura o período atribulado da 'participant description' (GEERTZ 1989) da antropologia reflexiva. Marrocos, uma vez mais, é o cenário preferencial.

.Marrocos, bom para (d)escrever

O entusiasmo descritivo e interpretativo de Geertz como garantia da legitimidade etnográfica, decorrente da aceção da cultura como texto, contagia rapidamente os seus discípulos. De tal modo que Rabinow, depois de aplicar a Marrocos o princípio do 'primado das relações diádicas' dentro de um quadro em que as correlações sociológicas são cruzadas pela fluidez da cultura (RABINOW 1975), acaba por estender a sua preocupação interpretativa ao próprio trabalho de campo e ao encontro etnográfico (IDEM 1977). Aí ele vai desmascarar a influência de Bourdieu ao afirmar que os factos antropológicos eram um produto do encontro entre o antropólogo e os seus informantes, pelo que não podiam ser confundidos com a experiência vivida dos últimos. Esta declaração compromete bastante os esforços de objectividade das propostas interpretacionistas do mestre Geertz. A distancia que Geertz medira — como sendo a que separa o antropólogo da cultura

local — entre leitor e texto, agigantar-se-ia progressivamente até ao abismo que separa de modo muito mais inultrapassável o *eu* do *outro*. Geertz estava ‘ainda’ tentando fazer antropologia ‘como deve ser’ (Gellner 1992:40-48). Mas a obsessão descritiva de alguns dos seus seguidores deixa o campo da realidade cultural para passar a esmiuçar a *intersubjectividade* subjacente ao encontro cultural, e a antropologia passa então a ser, simultaneamente, meta-antropológica. Rabinow inaugurava assim o movimento actual em que o trabalho de campo entendido como experiência pessoal é considerado como legitimador do discurso antropológico (ou como ‘*author-izing center*’, nas palavras críticas, mais recentes, de Clifford Geertz (1989:99). A ‘autenticidade’ e a ‘especificidade’ da antropologia redonda no ‘being there’, no ‘I-Witnessing’.

“The gap between engaging others where they are and representing them where they aren't, always immense but not much noticed, had suddenly become extremely visible. What once seemed only technically difficult, getting "their" lives into "our" works, has turned morally, politically, even epistemologically, delicate”. (GEERTZ 1989: 130).

Esta angústia tem sintomas:

“...clarion calls to reflexivity, dialogue, heteroglossia, linguistic play, rhetorical self-consciousness, performative translation, verbatim recording, and first-person narrative as forms of cure.” (GEERTZ 1989:131)

A nudez detalhada da experiência etnográfica, aparece como uma espécie de expiação da culpa da posição de poder do investigador, mas de modo algo

perverso, acaba por negligenciar o investigado em detrimento da preocupação cénica com o lugar do 'eu'. É um 'eu', ora retoricamente agigantado, ora não menos retoricamente abolido que encontramos nos monólogos de Rabinow (1977) reflectindo sobre o seu trabalho de campo em Sidi Lahcen, nos encontros psicanalíticos de Crapanzano (1980) com Tuhamy, o contador de histórias possesso por Aicha Qandixa, e nos diálogos etnográficos de Dwyer com o *fqih* (1982), todos eles em palco marroquino.

"But what is, to me anyway, finally most interesting about all three of these attempts (and most of the others — they appear almost by week — I have read) to produce highly "author saturated", supersaturated even, anthropological texts in which the self the text creates and the self that creates the text are represented as being very near too identical, is the strong note of disquiet that suffuses them. There is very little confidence here and a fair amount of outright malaise. The imagery is not of scientific hope compensating inner weakness, a la Malinowski, or bear-hug intimacy dispelling self-rejection, a la Read, neither of which is very believed in. It is of estrangement, hypocrisy, helplessness, domination, disillusion. Being There is not just practically difficult. There is something corrupting about it altogether." (GEERTZ 1989:97)

Parece, em todo o caso, não haver maneira de resolver essa 'perversão'. Na verdade, Rabinow, Crapanzano e Dwyer, na sua tentativa de combater as dicotomias maniqueístas do orientalismo, acabam ironicamente por acentuar a distância entre o 'eu' e o 'outro'. Como Abu-Lughod refere²⁹

²⁹ E E.A.Beal repete (BEAL 1995).

“(….)To recognize that the self may not be so unitary and the other might actually consist of many "others" after all, is to raise the theoretically interesting problem of how to build in ways of accepting or describing differences without denying similarities or turning these various differences into a single frozen Difference(…)” (ABU-LUGHOD 1989:277)

Mas a negligência a que estes autores votam o contexto do encontro e das personagens em detrimento da angústia com a fidelidade descritiva circunstancial, transformam as suas obras em encenações de diálogos entre personagens que acabam por ser entendidos como ‘paradigmas’ dos seus mundos respectivos, num cenário de vazio social, reproduzindo o drama essencialista do orientalismo. Como se a exibição do *self* obviasse a necessidade da sua decomposição no encontro etnográfico: nenhum dos três autores se preocupa, por exemplo, em analisar as condicionantes políticas particulares que determinam a sua postura face à sociedade marroquina³⁰.

Para além disso, a preocupação reflexiva que invade estas abordagens obriga à circularidade da antropologia: o que interessa medir (avaliar, relativizar, reconhecer) é a sua capacidade de ‘conhecimento do outro’, na medida em que o seu objectivo último é (no *slogan* Paul Ricoeur celebrizado por Rabinow) ‘the comprehension of self by the detour of the comprehension of the other’ (RABINOW 1977). E a conclusão da inelutabilidade da divisão do mundo entre ‘nós e os outros’ (neste caso entre muçulmanos e não muçulmanos) — mais ou menos determinada

³⁰ Eickelman (em comunicação verbal), por exemplo, critica Rabinow por omitir outros encontros igualmente determinantes para uma encenação realista da sua passagem por Marrocos, nomeadamente, aqueles mais ‘académicos’ que teve com a equipa de Sefrou, Clifford e Hildred Geertz e L. Rosen.

pela culpa que acicata a modéstia — exprime-a bem Rabinow, quando suspira, a certa altura:

“I had a strong sense of being American. I knew it was time to leave Morocco” (RABINOW 1977:148)

Na sua perspectiva antropológica, autocentrada, isto não é uma declaração de ineficácia ou desalento. Na verdade se a antropologia se demonstra incapaz de conhecer objectivamente o ‘outro’, ela parece muito capaz — a julgar pela quantidade de produção literária sobre o assunto — de contribuir para um melhor conhecimento sobre o que é ‘ser ocidental’. Mas mesmo isso tem um custo.

“Celebrating the shock of the unknowable other is perhaps a luxury that Western anthropologists working in the Middle Eastern world in the late twentieth century can ill afford, particularly if the outcome of such experimental techniques is to reinforce cultural stereotypes with their attendant devastating political consequences.” (BEAL 1995:302)

Fora Marrocos que acendera o rastilho do debate, agora explosivo e indiferente a contextos, do relativismo pós-moderno, do anti-relativismo e do anti-anti-relativismo (GEERTZ 1984). E não fora porque, circularmente, as reflexões epistemológicas retornam mais recentemente a Marrocos, ficar-me-ia por aqui, para não me perder.

‘Tanto barulho para nada’, ou a voz dos mestres.

Se foi, Geertz que fez deslocar a abordagem antropológica em Marrocos da

sociedade para a *cultura* — num movimento associado ao processo de descolonização -, se foi ele o primeiro a apresentar a realidade cultural como um texto a interpretar, e a antropologia como uma ficção (1978[1973]:25), rapidamente foi, como vimos, ultrapassado pelo radicalismo dos seus discípulos. Os autores de *Writing Culture* (CLIFFORD & MARCUS, eds.1986) embora reconheçam a herança geertziana, já não estavam reagindo apenas à colonização e aos seus reflexos na forma de abordar ‘britanicamente’ a antropologia, mas à consequente derrocada geral da hegemonia ‘positivista’. Então, as preocupações interpretativistas do mestre deslocam-se definitivamente da antropologia para a meta-antropologia.

“Despite Geertz’s occasional acknowledgements of the ineluctability of fictionalizing, he has never pushed that inside very far.” (RABINOW 1986: 243)

Mas nem o comedimento de Geertz em relação aos novos hermeneutas da antropologia o poupam a críticas:

“As far as I am concerned, Geertz has pushed that insight too far, and the postmodernists have pushed it to the point of the absurdity.” (MUNSON 1993: 184)

Em *Religion and Power in Morocco*, com alguns anos de atraso, Munson ataca a aproximação de Geertz a Marrocos (em *Islam Observed* 1968) pelos pontos mais apetecíveis, acusando a fragilidade da interpretação de símbolos isolados da

estruturas em que estão embebidos — ilustrando a sua inépcia com a análise do conceito de *baraKa* ³¹ (MUNSON 1993:5-6) — , a negligência da dimensão coerciva e violenta do poder em Marrocos (IDEM:115-148,183, 194n) e o desprezo pelo ‘texto’ escrito (IDEM:32-34)³². Irrita-se, por fim, ao ponto de perguntar, quase demagogicamente:

“If all we write is fiction, then why not leave the task to those who really do it well?” (MUNSON 1993:185).

Este desabafo, lembra, em cadeia, o que o próprio Geertz dirige a Rabinow, Crapanzano e Dwyer, referindo-se ao desalento a que votam uma antropologia fatalmente minada por um saber dominador:

“The question that arises , of course, is how anyone who believes all this can write anything at all, much less go so far as publish it.” (GEERTZ 1989: 96)

Mas, mais ainda, recorda o sarcasmo acutilante de Gellner a respeito do mesmo ‘nihilismo relativista’:

“There are of course at least two such chasms, one between the postmodernist investigator and the informant, and the other between the writer and his audience. Facing each of these chasms, our postmodernist will prove his trans-positivist sophistication and sensitivity by being

³² Poder sobrenatural que pode ser equiparado ao *mana*.

³³ Munson reconcilia assim, e de certa forma tal como Eickelman, o Orientalismo com a Antropologia.

overwhelmed by both of them, and displaying his real depth, his awareness of the hermeneutic problem, by demonstratively failing to cross either, dissolving into chaos, impenetrable prose, and speaking in tongues. Strictly speaking, the rest should (logically) be silent. But postmodernists do publish, sometimes quite a lot, and have evidently not quite brought themselves to embrace fully this logical corollary of their depth. But perhaps there are some really good postmodernists who in fact do not publish at all? *Ex hypothesi*, a really good one would be silent. Perhaps some real genius of postmodernism will one day persuade us to admire his uniquely deep silence, rather like the avant-garde painter who secures admiration for a canvas which he simply covers with uniform black paint.” (GELLNER 1992:37)

A crítica mordaz de Gellner, trata Geertz, apesar de tudo, com mais respeito (que mais não seja pela extensão do texto que lhe dedica) do que a sua ‘progenitura pós-moderna’. Mas do lado contrário, Said, que em 1978 ilibara Geertz — relativamente seu *Islam Observed* (1968) — dos vícios imperialistas que corrompiam a academia Ocidental, acusa-o mais tarde — referindo-se a ‘Suq: The bazar Economy in Sefrou’(1979) — de negligência das fontes e bibliografia marroquinas, ou seja de desprezo pela ‘voz do outro’³³. Este jogo académico prolonga-se e a publicação de ‘Anti-Anti-Relativism’ (GEERTZ 1984) e, depois ainda de *Anthropologist as an Author* (IDEM 1989) — que, como Gellner avança, reagem ainda apenas ‘à infância’ de uma espécie epidémica de literatura hipocondríaca (GELLNER 1992:44) -, continuam a colocar Geertz e Marrocos

³³ Said citado em EICKELMAN 1989[1981]:395.

numa espécie de fogo cruzado entre o 'Anti-anti-positivism' (SALZMAN 1989) e o 'Orientalism Revisited' (SAID 1988).

Ainda não foram suficientemente analisados os efeitos da Guerra do Golfo, e do golpe de Estado argelino (1991), sobre a produção antropológica³⁴ mas esses acontecimentos não serviram certamente para atenuar o *malaise* epistemológico pós-colonial. Se lhes juntarmos a rotação do eixo *leste/oeste* para *norte/sul*, o 'Rushdie gate', o 'affaire *hijab*', e a radicalização de alguns movimentos fundamentalistas islâmicos, é natural que adivinhemos a agudização entre duas posturas contrárias e insolúveis relativamente à antropologia: aquela que defende uma espécie de posição de força racionalista, e a outra que reconhecendo em todos estes acontecimentos a posição relativa do pensamento ocidental, insiste, mais ou menos angustiada, em procurar formas de conhecimento do outro que passem pela utilização das suas próprias formas de ver o mundo. Gellner figura entre os que defendem a primeira postura, indubitavelmente. Por ele, e ainda por Marrocos, ou pelo menos pelo Médio Oriente, passam dois outros debates fundamentais da Antropologia, indissociáveis também de todo o processo pós-colonial e de reflexão sobre a modernidade: um, mais antigo, já referido, que opõe a importância da segmentaridade à dos laços diádicos na estruturação da sociedade e um outro, mais recente e provocatório que coloca o fundamentalismo islâmico, a globalização e o relativismo antropológico na arena comum da pós-modernidade. Deixemos o último

³⁴ Embora algumas publicações deixem antever alguns ecos: cf. BADUEL, R. (dir.) 1991.

para mais tarde³⁵, para que a discussão relativa à segmentaridade nos leve outra vez, a compasso, de regresso aos bairros da cidade de Salé.

.Gellner versus Geertz e «O irmão contra o primo...»

«Eu contra o meu irmão, eu e meu irmão contra o meu primo, eu e o meu primo contra o mundo»

Como poderia a teoria da segmentaridade, o princípio da oposição/complementaridade resistir a tal provérbio que, melhor do que qualquer teoria académica eloquente, descrevia no próprio idioma árabe (aqui em tradução livre) princípios de fissura e coesão social tão harmoniosamente articulados? Impossível. Para mais, alimentava a imagem romântica e rebelde do beduíno — na sua *anarquia ordenada* EVANS-PRITCHARD, E.E. [1940, 1949] — e servia na perfeição o provérbio colonial em idiomas europeus: ‘dividir para reinar’. Tão conveniente e elucidativo era o primeiro ditado que, ainda hoje, reforça algumas representações instáveis e violentas, para não dizer terroristas e fundamentalistas em relação às sociedades árabes³⁶.

Mais do que a elaboração fina do edifício teórico construído em torno da organização linhageira dos beduínos foram os possíveis e perniciosos

³⁵ Ver Parte IV

³⁶ Um membro de um corpo diplomático europeu advertiu-me, à minha chegada a Marrocos, da conflitualidade latente entre os marroquinos, explicando-a em termos da tribalidade residual na sua cultura.

aproveitamentos políticos que terão suscitado o debate que ainda hoje continua aceso, alimentando a discussão epistemológica da antropologia pós-colonial. Na verdade, as críticas que se levantam relativamente ao princípio da segmentaridade para os contextos árabe-islâmicos são muitas vezes fruto de uma leitura inflamada e reducionista da teoria em si, pelo aproveitamento orientalista *i.e* essencialista, que se pode resumir do seguinte modo: a) o Islão tem uma origem beduína; b) os beduínos organizam-se segundo princípios segmentares; c) o Islão (entendido como uma 'civilização') transporta consigo esses princípios e d) imprime-os sobre as formas sociais que encontra. Extrapolando ainda mais: o Islão, veículo formidável, difundiu esse modelo original de modo a que até as formas e organização urbana se estruturam segundo inspiração dos modelos concêntricos originais das tribos perdidas do deserto da *jahillīā*³⁷.

Na base deste raciocínio linear estavam teorias fundadoras bem mais elaboradas como as de Robertson Smith em *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1967 [1885]) e, naturalmente, a fecunda noção de '*açabiā*'³⁸ celebrizada por Ibn Khaldun na *Muqaddimah*. Na sua esteira imediata a teoria *pendular* que, de acordo com Gellner, caracteriza a sociedade muçulmana por uma tendência alternada e complementar entre formas de poder centralizado e tribais (GELLNER 1981: 1-85).

Também esta teoria do *fluxo e refluxo* de Gellner é, muitas vezes, injustamente reduzida a uma mera reinterpretação do movimento entre as noções políticas de

³⁷ Arábia pré-islâmica.

³⁸ Espírito de corpo emanante do sentimento de solidariedade pelo parentesco de sangue: decorrente do termo '*açab*' que designa comunidade genealógica agnática.

'*açabiā* e de *mulk*³⁹ propostas por Ibn Khaldun, através do princípio da *oscilação* de David Hume (GELLNER 1981:9). Esta teoria pendular, que Gellner solidifica 'experimentando-a' no terreno berbere do Atlas (IDEM 1969) segue também de perto a orientação de seu mestre Evans-Pritchard. Partilham ambos a mesma fonte de inspiração teórica e contextual: teria sido o modelo árabe — colhido previamente dos textos de Smith aquando da sua estadia no Egipto — que Evans-Pritchard transportara como lente para o trabalho de campo entre os Nuer (ver EICKELMAN 1989 [1981]: 39 n 27). Paradoxalmente, os beduínos da Cirenaica, onde Pritchard fizera trabalho de campo anteriormente, não se apresentavam como um 'objecto' tão dócil para a aplicação do mesmo modelo pela sua 'contaminação' (de resto mal explicada pelo autor) pelo sistema colonial (EICKELMAN 1982 e 1989 [1981]:52 :282-3).

Lidas assim as coisas, é fácil tanto em Gellner como em Pritchard, desde logo, acusar a mesma vulnerabilidade metodológica: a que é decorrente de um apriorismo teórico e generalizante de um modelo 'mal' confirmado no terreno. É nesta brecha que se vão instalar as linhas críticas à teoria segmentar, mais ou menos estimuladas por um *malaise* pós-colonial, mais ou menos justas. Tal como Peters contestara o modelo de Evans-Pritchard para a Cirenaica como teoria sociológica capaz de dar conta das relações sociais reais dos beduínos (PETERS 1970[1960] e 1967), Hammoudi (1974) e, mais serodamente, Munson (1993b) desafia Gellner no seu domínio do Atlas contestando os pressupostos igualitários da ordem social entre os

³⁹ Realeza, poder centralizado, por oposição à forma política segmentada correspondente à '*açabiā*'.

berberes, congelados na sua 'sociological ice-box' (GELLNER 1972b) e Munson interpela Hart relativamente à sua interpretação segmentar no Rif (HART 1976; MUNSON 1989; HART 1989).

Mas a teoria segmentar não foi apenas combatida no terreno. O debate generalizou-se e ultrapassou as fronteiras geográficas dos contextos originais para se colocar ao nível epistemológico. No entanto, as principais críticas à doutrina repetiram-se atacando resumidamente: 1) o seu apriorismo, o seu pressuposto indutivo, a sua generalização aos meios não tribais (ver EICKELMAN 1982 e 1989 [1981]; ABU-LUGHOD 1989); 2) a insistência na sua operacionalidade como modelo capaz de dar conta das relações sociais 'reais' (PETERS 1970 [1960], 1967; BOURDIEU 1972); 3) a sua exclusividade na definição dos laços sociais e políticos (BOURDIEU 1972; HAMMOUDI 1974; BROWN 1976; GEERTZ 1979b; EICKELMAN 1981[1976], 1982 e 1989 [1981]) e como 'idioma organizacional' (EICKELMAN 1974; COMBS-SCHILLING 1985); 4) o desprezo pela conduta individual e pelas noções culturais de *self* e pessoa (RABINOW 1975; EICKELMAN 1974, 1981 [1976]; GEERTZ, GEERTZ, ROSEN 1979; ROSEN 1984) e pela 'tradução cultural' desses conceitos (RABINOW 1975), o que era decorrente da confusão que se perpetuou entre *segmentação* como princípio cultural orientador da conduta social e *segmentaridade linhageira*, enquanto teoria antropológica (DRESCH 1986)⁴⁰.

Mas Gellner, o mais ferido dos combatentes na guerra da segmentaridade, não

⁴⁰ Para um bom resumo crítico da teoria da segmentaridade no Norte de África e no mundo árabe veja-se Eickelman 1982 e 1989 [1981]: 126-150 e ABU-LUGHOD 1989.

recusa um desafio sem lhe dar resposta: aos que o acusam de confundir o ideal ou idioma com a realidade (GELLNER 1981:70) e lhe apontam a coexistência do sistema segmentar com outro tipo de relações estruturantes, Gellner responde que, de facto, sob condições políticas modernas e centralizadas o princípio segmentar continua a ser utilizado como idioma, muito embora a realidade das condutas individuais seja muito diferente daquilo que ele por vezes preconiza. No entanto, se desde o início se tivesse admitido o carácter idiomático como algo de inerente à segmentaridade, não seria possível ter apreciado a evolução entre um sistema 'realmente' tribal-segmentário, e o recente sistema centralizado e estruturado por laços de clientelismo (IDEM: 70,215-216). Neste sentido, Gellner legitima 'historicamente' a utilização do seu modelo, defendendo-o na sua fragilidade contra a ausência absoluta de modelos por parte dos interpretativistas:

"It is only in modern conditions, when the central state is endowed with new and really unprecedented means of coercion, and a new economy with quite novel means of seduction, that these old forms genuinely begin to evaporate; but even then, the constellation of the old forms at the moment of the impact of modernity, the particular point at which the pendulum was located, helps explain the specific path towards new forms adopted by each Muslim land." (GELLNER 1981:85).⁴¹

⁴¹ Ao que Eickelman, um dos visados pela contra-crítica, responde ainda: "This rebuttal does not get to the core of the objections, since after all Gellner own argument is inspired ethnographically by what tribesmen in the 1950's said was their social organization in the past." (EICKELMAN 1982b).

Em todo o caso, um modelo seria sempre melhor do que nenhum. Aos que o acusam de apriorismo e generalizações abusivas, Gellner retribui apontando ironicamente o paroquialismo da *zāwīā*⁴² de Geertz:

“At this point it is very difficult not to suspect that a school which concentrates on Morocco, but draws its previous ideas from Indonesia, was perhaps misled into looking for local explanations for something generic to arid-zone Islam.”(GELLNER 1981: 219)

Aos que o criticam por generalizar o modelo a meios e contextos não tribais, Gellner esclarece (IDEM:72) remetendo tal crítica a autores como Waterbury (1970) que, abusiva e polemicamente aplica os princípios segmentares às estratégias monárquicas e elites pós-coloniais marroquinas sem especificar que se trata, apesar das semelhanças e homologias, de fenómenos diferentes. Ainda, dos que o apontam na sua negligência pela ‘tradução cultural dos conceitos’ ele não tem dó, acusando-os de volta da falta de enquadramento histórico e contextual dos dados etnográficos, (IDEM:209) ou da etnoexcentricidade atomizadora que impede qualquer possibilidade de convergência teórica, como acusa em Rabinow:

“He dismisses the crucial question — what is a North African tribe? — by saying, there are no tribes, only *qabilah*’.”(GELLNER 1981:211)

⁴² Confraria.

A insistência reactiva de Rabinow em devolver a ‘voz ao outro’ acaba por implicar, também ela, novas dificuldades de diálogo cultural. Para além do mais, Gellner lembrará bem, ninguém o ensinou nem antes nem melhor da importância da ‘tradução cultural’ do que o grande mártir da batalha segmentar — Evans-Pritchard:

“Anthropologists have practised ‘interpretive’ techniques as they have spoken prose: it *was* their prose. They just didn’t make quite such a song and dance about it. Geertz himself quotes passages from Evans-Pritchard, whose limpid lucidity he derides, showing that he equated the grasping of local concepts with the understanding of a society (...). So what is new?”
(GELLNER 1991:68)

Não gostaria que se perdesse de vista que, mais do que tentar fazer uma resenha histórica do que foi escrito sobre Marrocos, o que estou a querer enfatizar é que este foi um contexto ‘quente’, que participou activamente nas grandes questões epistemológicas da antropologia contemporânea. E se o debate sobre a pertinência da teoria segmentar como paradigma antropológico continua aceso ainda hoje — eventualmente atizado por recentes ‘revivalismos’ étnicos e tribais e nacionalismos pós-coloniais — convém lembrar que Marrocos foi, mais uma vez, palco privilegiado para a construção do *epistemo* do ‘*homo segmentarius*’ (DRESCH 1986) e sua posterior contestação. Isto naturalmente dentro da tendência mais vasta que, num período pós-colonial, privilegiou progressivamente uma abordagem cultural ou interpretativa em detrimento da aproximação socioestrutural. As características do ‘terreno’ (e, evidentemente, da conjuntura internacional) não são

alheias a esse movimento que se propõe, muitas vezes de modo ingénuo, como meramente académico e epistemológico. As dificuldades pós-coloniais em trabalhar em meio rural — aquele em que a segmentaridade seduzia pela maior transparência — obrigam os antropólogos a virar-se para os meios urbanos, e a negligenciar diplomaticamente as vertentes mais ‘políticas’ da organização social. Em todo o caso, era tão difícil agora, no emaranhado das *medīnās* e em contacto com o terreno sinuoso e super-povoado, descortinar as lógicas segmentares! Os grupos sociais de representação diluíam-se constantemente no relacionamento quotidiano dos *sūq* e numa prática interactiva que já não obedecia a regras ‘tradicionais’ e elementares. Então, tal como da análise institucional se passou progressivamente à análise de redes, e da etnologia do parentesco se passou à moda da antropologia do espaço (em que os contextos árabes foram também eleitos), do *epistema* clássico da segmentaridade se passou, progressivamente, à fragmentaridade pós-moderna dos laços diádicos e, em última análise, ao posicionamento hermenêutico, em tentativas progressivas de leitura de uma realidade muito mais ampla e complexa.

Mas a antropologia funcionalista-estrutural guardava para si os trunfos da inelutabilidade das estruturas políticas e económicas e a possibilidade crítica da negligência da sua importância em detrimento dos ‘sistemas de significados’ por parte dos novos culturalistas. Críticos mais agudos — e dos mais atingidos em plena ‘guerra segmentar’ — como Gellner vão ao ponto de acusar nessa negligência incapacidade, comodismo ou derrotismo face aos novos condicionalismos de ‘fazer antropologia’ (GELLNER 1992 64:65). Mais acutilante ainda, o mestre explica-a como resultado da armadilha que o mal fundador da ‘indirect rule’, ao retirar poder às soberanias locais exacerbando, ao mesmo tempo, o seu esplendor ritual, deixou

de presente envenenado aos antropólogos vindouros, transformando-os assim em vítimas enfeitiçadas pelo mal que pretendiam combater (GELLNER 1992:66).

Na verdade, se tomarmos a teoria da segmentaridade na sua versão mais simplista tudo pode ser entendido de acordo com o seu modelo; até a própria polémica segmentar! Tomemos a *discussão académica* como um *idioma*, e as suas diferentes interpretações como recursos a diferentes estratégias de inclusão teórica ou académica e — à luz do mesmo princípio segmentar em que os membros de uma mesma *tribo* se definem em círculos concêntricos que só ganham pertinência em situação de *feudo* — os seus intervenientes surgem no debate em *coligações* circunstanciais (Gellner contra Geertz; Gellner com Geertz contra Rabinow...) ⁴³. Mas se seguirmos os prognósticos do próprio Gellner na sua teoria *pendular*, é bem provável que no futuro, posturas mais *escrituralistas* venham a alternar com o *pluralismo* que parece dominar hoje a discussão segmentar.

.Os sobrinhos consensuais

Gellner acaba de morrer. Com ele termina, sem dúvida, um dos momentos mais brilhantes de reflexão sobre as realidade sociais islâmicas, mas talvez também o paradigma de uma geração de defensores radicais dos princípios da segmentaridade como organizador da sociedade. Por seu turno, as abordagens interpretacionistas

⁴³ Ver, por exemplo, GELLNER 1981: 207-213. O próprio título do capítulo *Saints and Their Descendants* remete já para a analogia. No entanto, é óbvio que para uma compreensão profunda das implicações epistemológicas das críticas expostas, seria necessário fazer interferir, aqui também, outras formas de 'identificação' dos intervenientes: Gellner utiliza provocatoriamente o princípio da *classe de idade* remetendo Rabinow para o grupo dos 'aprendizes' (IDEM: 208) e excluindo-o assim do círculo dos 'mestres' onde se posiciona com Jacques Berque e Clifford Geertz (seu inimigo de outras ocasiões).

abandonaram já a agressividade juvenil que ostentavam nos anos sessenta em Marrocos para se afirmarem perante o dogma da força estruturante do parentesco e da patrilinearidade. Ninguém nega hoje a importância dos laços diádicos e dos percursos individuais no seio das culturas e a tendência geral actual vai no sentido de encarar a segmentação, a genealogia segmentar e o paradigma patrilinear como algo ideológico, articulável, conciliável com as relações quotidianas que se tecem a outros níveis no terreno.

Foi talvez Hildred Geertz (GEERTZ 1979b) quem, logo desde o início mostrou o caminho da conciliação possível. Pela primeira vez, ela conseguiu distrair os olhares circunspectos dos estudiosos do parentesco do Médio Oriente, para além do exotismo do casamento com a *bint al 'amm* — a prima paralela patrilinear — alargando-o ao quadro das relações de amizade, vizinhança e patrocinado, demonstrando como as fronteiras entre estas relações em contexto marroquino não são claras. Explorando a organização espacial concêntrica da cidade, passando pelas suas diferentes unidades: o *derb*, a casa (*dār*) e os quartos (*beṭ*, pl. *bṭūt*), e por agregados patronímicos de inclusão progressiva, rapidamente adverte para o perigo:

“It is tempting to view these three aggregates as examples of three culturally standard ways of grouping people that are systematically related to one another along a dimension of decreasing inclusiveness, parallel to the arrangements of spaces. This, however, would be a serious mistake.”
(GEERTZ 1979b: 323)

Na expectativa de substituir os velhos círculos concêntricos dos tribos e dos clãs, ela segue desmontando os conceitos de *dār* e de *a'īlā* (família), tentando encontrar

unidades sociais significativas que permitam dar conta do novo panorama social descoberto, e conclui:

“The cultural conception that illuminates these patterns is one that sees familial relationships not in terms of the conjugal family as their basic and automomous unit, but rather in terms of unbounded and intertwined networks of kinsmen, affines, and even neighbors.” (GEERTZ 1979b: 338)

Ela não negava a importância dos laços genealógicos mas determinada, por um lado, pela rejeição teórica das premissas em torno das abordagens socioestruturais em detrimento das aproximações culturais interpretativas e, por outro, confrontada com a incapacidade prática — constatada no terreno — por parte dos seus informantes em esboçarem um esquema genealógico de acordo com o modelo da ideologia patrilinear (GEERTZ 1979b: 349)⁴⁴, acaba por concluir que a identidade social marroquina nunca poderia ser construída nas linhas de um esquema unidimensional; não porque a importância do parentesco não fosse reconhecida, mas porque os privilégios e obrigações delas decorrentes não são, nas formulações culturais marroquinas, entendidos separadamente de outros tipos de relações como as de patrocínio, ou vizinhança.

“What is foreign to Moroccan culture is not the notion of biological ties of parenthood, but the idea of a position in a structure of categories of people sorted out solely according to biogenetic links.” (IDEM:1979b: 351)

⁴⁴ Será pertinente perguntar ainda se o facto de ter tido acesso mais fácil, enquanto mulher, às próprias concepções sociais femininas não terá sido, também determinante nas suas constatações teóricas, num outro processo paralelo de ‘colonização’ recíproca entre o ‘objecto’ e o antropólogo.

Trabalhando no mesmo contexto e na mesma linha, Lawrence Rosen (1978, 1979, 1984) segue Hildred Geertz de perto propondo origem, localidade e 'relacionamento pessoal' (*relatedness*) como as bases fundamentais para o ordenamento das sua rede de relações possíveis. Esta deslocação dos 'grupos' para os indivíduos, fazendo emergir a 'pessoa' como actor e porta voz político terá implicações fundamentais na antropologia, nomeadamente na antropologia dita do género: ao mesmo tempo que dilui as barreiras entre o público e o privado, resgata as mulheres da sua 'incapacidade política'. Voltaremos aí.

Alguns anos depois, Combs-Schilling (1985) é mais explícita mostrando como, ainda em Marrocos, a polémica segmentar tomou muitas vezes contornos demasiado polarizados em torno de uma falsa dicotomia. A mais justa e importante referência que faz à impertinência do debate é a da reposição de alguma verdade em torno de Evans-Pritchard:

"Evans-Pritchard notes that even in societies where segmentation is politically full blown, most daily interactions involve nonpatrilineal others. Patrilineality makes itself felt in the long term, in critical personal and societal events." (COMBS-SCHILLING 1985:666)

Ela critica as posturas radicais dos interpretacionistas que insistindo na inoperacionalidade da linguagem segmentar em Marrocos não explicam a sua persistência no discurso dos marroquinos (IDEM: 663). Fá-lo demonstrando — através do seu caso de estudo em Imi-n-Tanout, uma cidade comercial do Sul marroquino — como esse é um idioma utilizado para as relações excepcionais e a longo termo, recuperando novamente Evans-Pritchard na sua afirmação de que o

facto de muitas das trocas quotidianas não se efectuarem no âmbito da rede de parentesco se explicar pela permanência e garantia inerente aos laços patrilineares, cujo valor cultural intrínseco dispensa a manutenção prática. Os dois idiomas são sistemas alternativos para o mapeamento de relações que repousam sobre bases diferenciadas e se reproduzem de modos diferentes:

“Segmentary patrilineality exists as a basic sociocultural definition of the nature of the world. it designates socially pivotal biological kin. In the present, segmentation is reproduced most fully in a culturally valued conceptual model, and least fully in sociocultural practice. The opposite holds for dyadic ties. The dyadic idiom of shifting constellations of personally constructed relationships exists most fully in sociocultural practice, least fully in culturally valued concepts.”(IDEM:669)

De acordo com o tempo, como o próprio Gellner afirmara (1981), e com as circunstâncias, a operacionalidade distintiva de cada sistema de relações emerge. A sua observação depende, em todo o caso, de uma perspectivação a longo termo das realidades sociais.

Entretanto, autores como Eickelman e Brown, mantendo-se ao mesmo tempo perto do terreno, da História e da escrita tinham, na sua prática, demonstrado já a possibilidade de diálogo moderado com os mestres. Eles são, de resto, os que merecem as críticas menos duras de Gellner em *Muslim Society* (1981:214-220). Eickelman, no seu comedimento, propõe que o estudo comparativo entre unidades sociais, incluindo as tribos, no Médio Oriente se guie com base num princípio de ‘parecenças familiares’ (1989 [1981]:147) parciais que se estenda a outras formas de relacionamento familiar e pessoal. Mas, ao mesmo tempo, na linha de H.Geertz e

Rosen, Eickelman anunciara, para Marrocos, a importância de um conceito tentacular que se articulava bem com a eficácia que a análise de redes vinha progressivamente a demonstrar, sobretudo para as relações sociais em meio urbano: o de *qarābā*.

.Salé: nem tribo, nem classe

Relativamente a Salé, Brown é, como já vimos, bem explícito ao denunciar a inoperacionalidade do modelo segmentar. Mesmo no princípio do século — num tempo em que uma perspectiva clássica poderia ainda falar de uma *Tradição* descontaminada — a noção de *hūmā*, que para já associaremos *tout court* à ideia de bairro, não apresentava grande pertinência estruturante relativamente ao laços sociais e identitários⁴⁵, muito menos tribais.

“In the mind of a native Slawi at the turn of this century a neighbourhood or quarter (*huma*) was a vague spatial notion, not an area with exact boundaries, although old people living then told their children and grandchildren that in the past quarters had been closed off from one another by gates.”(BROWN 1976:37)

Em termos de organização espacial, Brown privilegia, para Salé, uma distribuição de acordo com critérios culturais, muito mais do que tribais e mais do que socioeconómicos. Esses critérios básicos — fundamentalmente inspirados na ideia de ‘enraizamento’ — estruturam-se com base em categorias operatórias como

⁴⁵ Com excepção da zona dos bairros judeus: a *mellah* (Brown 1976: 39).

as de *slāūī*-s e *barrānī*-s que, como já vimos, ultrapassam as meras traduções de 'natural de Salé' e 'forasteiro'. Os forasteiros, maioritariamente de origem rural ou do *hinterland* de Salé, acotovelavam-se nas pequenas casas e *funduqs* de Suq al Kibir, pelas zonas norte e leste do centro comercial, distribuindo-se por vezes acordo com os seus locais de origem, sem que isso, no entanto, orientasse estratégias sociais ou identitárias óbvias. Contrastavam os *barrānī*-s com a população mais estabelecida — os *slāūī*-s — agrupada na verdadeira área residencial da cidade que se estendia a noroeste e nas proximidades da Grande Mesquita [Anexo E e F]. Aí ficava também a zona administrativa (Bab Husayn), se tivermos em conta que muitos dos *qādi*-s (governadores) aí moraram. Tudo isso ocupava a zona mais alta da cidade, poupada ao bulício do comércio e tranquilizada pela presença da Grande Mesquita. As ruas, caiadas pelas fachadas altas e cegas das grandes mansões, ostentavam o seu estatuto nas grandes portas de madeira pintadas de cores escuras e decoradas com enormes batentes circulares ou *hamzā*⁴⁶ de bronze. A área residencial era dividida administrativamente em *hūmā*-s⁴⁷ que, por

⁴⁶ Ou, como ficaram conhecidas pelos franceses — *mains de Fatma* -: a representação de uma mão, como batente de porta, idênticas às encontradas por todo o sul de Portugal, ou simples amuleto. A sua decoração com um pentagrama reforça a eficácia protectora que o número cinco, na raiz do termo que a designa, já por si lhe confere. É especialmente benéfica contra o mau-olhado ('*aīn*) e os *jnūn*. Para interpretações possíveis do pentagrama em Marrocos veja-se: BECKER 1990.

⁴⁷ De acordo com Brown, nos registos *habus* de 1868 são mencionados oito: Tal'a, Ras ash-Shajara, Bab Husayn, Al Mellah al Qadim, Bab Sebta, Al Bulayda, Al Saff, As-Suwayqa. Os franceses, em 1918, acrescentam: Zanata, Jazzarin, Sidi Mashish, Darb As-Shammakh, Qulay'a ou Bab Fas; Naciri (1963) inclui ainda outros cinco: Bab Muaddiq, Qusatla, Bab Chaafa, Darb Khiyar, Bab Fard.

seu turno, também não pareciam oferecer aos moradores um enquadramento social significativo:

“The notion of quarter had no social significance. People brought together by residential proximity did not share a common identity or feel any solidarity on that basis. Agnates, affines, friends or partners might wish to live near-by one another for purposes of convenience, but they rarely managed to do so. Most nuclear families established a new home (coll. *dar*, pl. *dyur*) wherever they could, depending on the availability of property. The individual house was closed off, private universe into itself. Visiting among relatives and friends was widespread, and at times quite informal, but such visits did not create particularistic ties within a quarter.”
(BROWN 1976:39)

Fique claro que esta não era uma mera topografia de riqueza e classe social, e que, se essa fosse em alguma circunstância uma leitura possível do espaço urbano, não era o lugar que concedia o estatuto ao habitante, mas o habitante que emprestava o seu estatuto ao lugar⁴⁸.

“Streets or impasses did not enclose separate economic strata of the city. The differentiation of various areas of the city that has been discussed was based on cultural rather than economic criteria. The good reputation of a certain street or quarter at a given time resulted from the fact that one or several personages of the city lived there.(...) Nonetheless the contrast

⁴⁸ Numa concepção de espaço regida essencialmente por uma topografia ‘afectiva’ (a par de uma outra ‘cardeal’), mais do que euclidiana — construída de ‘dentro’ para ‘fora’ como as próprias ruas da *medīna* — bastante explorada teoricamente nos contextos árabes e islâmicos. Veja-se, por exemplo, BOUGHALI 1988 [1974]; LÉVY & SEGAUD 1983; HALL 1977 (1966); ZANNAD 1985; PETTONNET 1972; DEPAULE 1985; CARDEIRA DA SILVA 1988.

between the cluster of people and houses around the Great Market place, as opposed to those around the Great Mosque, remained sharp." (IDEM 1976:41)

Aquilo que Brown pretende novamente demonstrar é que o que era verdadeiramente determinante na organização social de Salé, não eram estratos ou classes sociais estáticas com base em critérios socioeconómicos, mas sim categorias culturais construídas com base num capital simbólico mais elaborado, e o que era verdadeiramente estruturante da vida social eram os laços diádicos movidos por interesses particulares, tecidos em torno dessas categorias. Com isto, Brown contesta de uma só vez o modelo da cidade oriental desagregada pelo fraccionamento tribal e o modelo urbano ortodoxo pré-industrial, ao mesmo tempo que questiona a universalidade do conceito de 'classe' com base nas concepções de 'consciência e exploração'⁴⁹:

"The structural factors of social life, such as territoriality, descent, occupation, etc. to which such importance is usually attributed in the models of Muslim or pre-industrial cities, simply does not apply in an analysis of Salé's society. To emphasise them would do violence to the subtle reality of social relationships." (BROWN 1976:6).

⁴⁹ "The question arises: how useful is it to extend the analysis of urban structure in Morocco towards a model of class that implicitly comprehends the concepts of exploitation and consciousness?" (BROWN 1976: 217). Em 1975, Fuad I. Khuri insistia já na necessidade de abandonar os modelos ocidentais de classe e da oposição/dependência rural/urbano, demonstrando como as comunidades suburbanas do Líbano apontam para a independência económica e autocontida, acrescentando que nessas comunidades, a 'classe' é o instrumento menos importante da organização. "Neither neighborhoods, quarters, or suburbs, nor voluntary associations, societies, clubs, or political constellations are based on classes affinities." KHURI (1975) cit. in EICKELMAN (1989:115).

Mais tarde demonstrará como Salé, mesmo com o desenvolvimento do capitalismo urbano que a colocou progressivamente na lógica dos mercado internacional, e o consequente enriquecimento de poucos em detrimento do empobrecimento exponencial de muitos, se manteve ainda durante o século vinte rebelde ao modelo de cidades industrializadas, recusando expressar a desigualdade social por antagonismos de classe (1976:216-18). Esta rebeldia explicar-se-ia, em parte, pela verticalidade dos laços que cruzavam categorias horizontais, — como a das elites e das massas (*ūālād an nās* e *al 'āmma*), a dos *slāūī*-s e *barrānī*-s, ou ainda as classificações 'teóricas' com base na consanguinidade — e que por vezes se estendiam ao meio rural ou a outras cidades. Essas associações verticais orientavam-se em torno de redes e coalizões que agiam frequentemente numa relação do tipo patrão-cliente, e se cimentavam pela multiplicação de casamentos — a poligamia permitia o alargamento e a diversificação do *network* — ou outras alianças, mas cuja cooperação, competitividade, fraccionamento ou antagonismo era determinado por circunstâncias e interesses particulares. Este era o tipo de configuração que Eric Wolf apropriadamente designou de “ ‘individual-centered’ coalition which cluster in ‘kinship regions’ ”⁵⁰.

Os canais de mobilidade social seriam então inerentes à própria estruturação social da cidade, pelo que os ‘novos ricos’ — que, se calhar também por isso mesmo, nunca tiveram designação correspondente em Salé — passaram apenas a

⁵⁰ WOLF (1966) citado por BROWN (1976:64). Insistindo neste tipo de configuração, nas relações de clientelismo e nos valores de honra como estruturantes da sociedade, Brown introduz Salé num outro debate contemporâneo aceso no contexto da chamada ‘Antropologia do Mediterrâneo’.

ocupar o lugar de uma antiga elite, recuperando os seus velhos hábitos e estilo de vida, nomeadamente os que respeitavam o consumo e redistribuição de riqueza, e o velho padrão dos laços sociais reticulares (BROWN 1976:218). A relativa fluidez inerente à estrutura social da cidade e a mobilidade dos indivíduos no seio da sua comunidade fizeram com que, apesar da progressiva 'proletarização' das camadas mais pobres e de uma potencial consciencialização de injustiça social,

"(...) traditional ideals about religion and politics were re-interpreted rather than replaced. Men continued to think and act as individuals, families and coalitions of patrons and clients, and did not attain the consciousness of belonging to a socio-economic class." (IDEM:135)

É nesta ânsia de demonstrar a importância de laços verticais e dinâmicos e de desvirtuar a horizontalidade dos modelos que não reconhecem o carácter orgânico das cidades muçulmanas e recusam a capacidade de 'cidadania' aos seus habitantes, que Brown insiste na inoperância dos bairros como unidade social significativa. Mas dir-se-ia por vezes que é mais a inflamação teórica do que a inelutabilidade dos factos que o leva a recusar o peso social das relações de vizinhança. É o próprio Brown que deixa em aberto algumas concessões que permitem relativizar, ou melhor dizendo, complementarizar as suas posições:

"Nonetheless there were vague associations with and hierarchical conceptions about certain neighbourhoods, a feeling of rivalry (*tanafus*), especially among children, who engaged in forays into respective territories armed with stones. Also the quarters of Bab Husayn, Tal'a and Bab Sibta

would celebrate the 'Ansara, a specifically Moroccan agricultural holiday held in June, each of them lighting a separate bonfire" (BROWN 1976:37).

Brown partilha a posição explicitada por Hannerz — as relações de bairro e de vizinhança são o mundo das crianças: "Les enfants sont les seuls vrais voisins et ce monde est un monde sans enfants". A vida do bairro gira em torno de indivíduos que nele se empenham intensamente, mas que não participam noutros domínios da vida urbana (HANNERZ 1983:325). Mas não é o mesmo Brown que reconhece honestamente o seu desconhecimento relativamente ao mundo dos pobres e das mulheres?⁵¹. Essa omissão implica uma marginalização teórica das mulheres dos circuitos sociais e, com isso, a negligência da eficácia de outros canais mais informais de relacionamento que, na sua trama mais fina, poderiam, inclusivamente, dar ainda maior consistência às *networks*, essencialmente masculinas, que Brown propõe para Salé. Voltaremos aí.

.'The son-of-a-bitch bonds you can never break'⁵²

É por causa desta negligência reconhecida de Brown que tem sentido voltar a falar de Eickelman. Tal como Brown, ele propõe que o estudo comparativo entre unidades sociais (incluindo as tribos) no Médio Oriente se guie com base num

⁵¹ "An additional problem, and one which has not been successfully resolved to my satisfaction, stems from the scantiness of information concerning women and poor people, and the sub-culture of poverty. The written sources reveal precious little about the lives of women and common people, and in interviews I was not sufficiently aware of this lacuna until I had left the field and begun to write."(BROWN 1976 : XI)

⁵² Definição de *'açabiã* apresentada por um beduíno a Lila Abu-Lughod (1986:51)

princípio de 'parecenças familiares' (1989 [1981]:147) parciais que se estenda a outras formas de relacionamento familiar e pessoal. Isso corresponde às novas necessidades epistemológicas e metodológicas criadas, como já vimos, pelo deslocamento progressivo da observação antropológica do 'campo' para a cidade e dos 'grupos' para os 'indivíduos'. Essa viragem não implica necessariamente a anarquia epistemológica mas antes a necessidade de procurar os princípios constantes e estruturantes da sociedade noutro lugar que não o dos grupos e o dos papéis estáticos e institucionalizados:

"In many parts of the Islamic Middle East and elsewhere it is becoming increasingly apparent that social structure can also be conceived with individuals as the fundamental units of social structure rather than their attributes or statuses as members of groups. The 'stable and enduring' element in such a social structure is not the patterning of relations between individuals, which can shift rapidly and significantly, but the culturally accepted means by which individuals contract and maintain dyadic bonds and obligations with each other."(EICKELMAN 1974:281).

Um exemplo bem sugestivo de um destes *meios culturalmente assumidos e partilhados* que se articulava bem com a eficácia que a análise de redes vinha progressivamente a demonstrar, sobretudo para as relações sociais em meio urbano, é o conceito de *qarābā*, que Eickelman interpreta em Boujad, Marrocos:

"Tribal, tribal sections, local communities, quarters, agnatic descent, and so on merely constitute frameworks by means of which persons relate to each other. The constant element in this type of social structure is the means by which persons contract and maintain ties with each other. This is implicit in

the concept of 'closeness' (*qaraba*), by means of which Moroccans describe such relationships." (EICKELMAN 1981:120).

O conceito, e daí pode advir ainda maior interesse, não é exclusivo do Norte de África: sempre associado à ideia de parentesco, ele corresponderá às noções de *qaūm* no Afeganistão e *hamulā* entre os árabes de Israel fazendo assim parte de uma constelação conceptual típica do Médio Oriente (EICKELMAN 1989 [1981]:154). Mas são sobretudo os Awlad 'Ali, apresentados por Lila Abu-Lughod (1986), que mais fascinam Eickelman pelas suas semelhanças com os marroquinos na apropriação do conceito. O termo que entre os Awlad 'Ali designa parentesco de sangue é *garabā*, e o mundo social destes beduínos do Egito é atravessado pela dicotomia *Garib* / *gharib*, parentes / estranhos, forasteiros. Esta distinção determina sentimentos e comportamentos. O radical semita subjacente ao termo (*q -r -b*), significa ser (estar) perto. Em ambos os casos, e em ambos os autores (EICKELMAN 1974:284, 1981:96 e ABU-LUGHOD 1986:51 e 280n), é evidente a aproximação à noção de '*açabiā*' celebrizada por Ibn Khaldun na sua não menos célebre *Muqaddima*, habitual e economicamente traduzida por espírito de corpo, mas originalmente vinculada à ideia de parentesco de sangue, ou seja, por via patrilinear. É a força do sangue que leva um beduíno a descrever a '*açabiā*' a Lila Abu-Lughod como '*the son-of-a-bitch bonds you can never break*'⁵³. O que é desenvolvido por Eickelman e especialmente interessante para nós é a ideia de que a

⁵³ Abu-Lughod refere bem que, como Bourdieu já advertira, a inelutabilidade dos laços de sangue pode, no entanto, ser entendida de maneira diferente de acordo com o contexto social e género (1986:280n).

acepção da *qarābā* — que traduziremos por ‘proximidade’ — em contexto marroquino retoma as noções de resistência flexível atribuídas incontestavelmente às redes naturalmente constituídas pelo parentesco de sangue, alargando-as a outras relações constituídas com base numa proximidade que, em princípio, seria meramente física ou espacial; ou seja, recorre ao idioma do parentesco mesmo em contextos — urbanos, populares — em que, à partida, o parentesco perdeu capacidades estruturantes.

“Ideally the households of a quarter are considered to be bound together by multiple ties and common interests. These ties are said to symbolize *qaraba*, a key concept which literally means ‘closeness’ (...) ‘Closeness’ is acting as if ties of obligation exist with another person which are so compelling that they are generally expressed in the idiom of kinship.”
(EICKELMAN 1981:96)

Esta homologia entre a proximidade física/espacial e parental não é, de resto, novidade nos lugares sociolinguísticos árabes⁵⁴: entre os termos para designar, por exemplo, família — *dār*, *beṭ*, *ūlād*, *banū*, *qabīlā*, *‘ā’ilā*, ou ainda em Marrocos, o emprestado do espanhol *familia* — os dois primeiros designam, ao mesmo tempo, unidades espaciais que habitualmente com ela coincidem — *dār* significa casa e *beṭ*, quarto, sala, ou, noutros contextos, tenda.

O caso da *qarābā* torna-se ainda mais paradigmático e interessante para nós porquanto permite, de algum modo, explicar uma certa resistência sociológica que

⁵⁴ Ver, por exemplo, BOUGHALI 1988 [1974]; DEPAULE et ARNAUD 1985, LÉVY et SEGAUD 1983, ZANNAD 1985.

atravessa a mudança social — no que respeita, por exemplo à complexificação urbana acelerada — através da persistência de representações culturais significativas sobre a realidade que, por serem ao mesmo tempo resistentes e flexíveis, continuam a servir novos ambientes sociais⁵⁵.

.Parentesco prático⁵⁶ para uso feminino

«Truz-truz! — Quem é? — *qarīb*.» É assim que, ainda hoje, as mulheres de Salé respondem às donas de casa suas vizinhas, amigas ou parentes, que do interior indagam quem lhes bate à porta. *Qarīb* quer dizer, literalmente, *perto* (por oposição a *b'aīd*). E, ao responderem assim à *mūlā al dār* (dona da casa), as visitantes estão a imiscuir-se, utilizando uma linguagem legítima, numa rede de relacionamento cujos princípios de sentimento e comportamento são definidos de acordo com os códigos próprios ao parentesco, independentemente do seu relacionamento 'real' com aquela *casa*.

É verdade que na minha actividade antropológica consegui provocar alguma reflexão e discussão sobre a utilização dessa forma de apresentação: Miriam, por exemplo (como de resto aconteceu noutras situações), achava que isso era etiqueta de provincianos, coisa da *l'arubā*⁵⁷, entendendo-o como coisa pouco moderna.

⁵⁵ Como Brown refere para Salé, por exemplo, quando reafirma a persistência de padrões locais de relacionamento em detrimento de uma estrutura social baseada em classes, apesar da diferenciação crescente em termos de riqueza.

⁵⁶ Eickelman 1989 [1981]:154.

⁵⁷ Não, provavelmente no sentido em que Eickelman refere relativamente aos habitantes de Boujad: "Residential areas with high proportion of rural immigrants are generally said to lack 'closeness.'" (1986: 98)

Mas, na verdade, esta era a fórmula corrente associada muitas vezes a outros atributos igualmente significativos de movimentos convergentes de interesses, de inclusão/exclusão em redes de relacionamento que podiam utilizar designações de parentesco — como *ughtik* (tua irmã), *hāltik* (tua tia materna) — ou não, por exemplo *barrānīā*. Para além disso a sua evocação implicava, inequivocamente, um código preciso de formas de tratamento, direitos, deveres e obrigações, sujeitos a sanções que podiam ir desde a zaragata entre ‘comadres’, à utilização perigosa de estratégias mágicas (*shur*), ou à resolução pacífica por práticas ritualizadas de conciliação (*‘ar*), consoante os interesses de cada parte e a pressão social em seu torno.

Embora a rede informal assim estabelecida seja suficientemente flexível para incluir, muitas vezes ao mesmo nível de ‘proximidade’, elementos que vão desde os parentes próximos aos vizinhos ou às amizades construídas pela partilha frequente de percursos quotidianos como as saídas para as compras ou as idas ao *hammām*, é verdade que em todas as circunstâncias o elemento da ‘proximidade’ — seja ‘biológica’ ou espacial — está presente, aliado na maior parte dos casos à ideia de assiduidade. Do ponto de vista das mulheres, a sobreposição dos princípios de proximidade e assiduidade confina a ideia de *qarābā* ao que, em Salé, é designado por *hūmā*. A sua tradução mais aproximada — bairro — implica delimitações físicas e administrativas que para as mulheres não são pertinentes. De resto, nas várias tentativas de mapeamento dos bairros das redondezas pelas próprias habitantes nunca consegui nada que se aproximasse da unanimidade. A ideia de *qarābā* ou, de modo ainda mais difuso, os limites da densidade das redes de vizinhança e parentesco individuais aliados a pontos de convívio referenciais como os *hammām*-s

e marabutos sobrepunham-se, evidentemente, à ideia abstracta de um espaço euclidiano. Era caso para dizer, como Eickelman, que ‘the knowledge of closeness came first, then its justification’ (EICKELMAN 1981: 101-2); neste caso, a análise dos limites das redes de relacionamento precediam a definição subjectiva das fronteiras do bairro e, depois, aplicava-se-lhe a linguagem do parentesco.

O conceito de *qarābā* pode incluir-se numa dessas categorias epistemológicas que depois de Geertz e Bourdieu floresceram na antropologia e que Eickelman apelida de ideologias práticas: uma espécie de *parentesco prático* (EICKELMAN 1989 [1981]: 154) para uso quotidiano. É um lugar comum dizer que os vizinhos ocupam o lugar dos familiares próximos, quando estes estão distantes. Em Salé isso é evidente, confundindo-se, muitas vezes parentes, amigos e vizinhos sob o mesmo epíteto: *bhāl min dammī* (como do meu sangue). É preciso dizer no entanto que, em muitos casos, essa apropriação biológica das amizades e outras relações são feitas consciente e tacticamente, à *priori* ou à *posteriori*, para forjar compromissos ou justificar ‘familiaridades’ menos ortodoxas. Miriam, por exemplo, mais do que uma vez ‘legitimou’ visitas masculinas a sua casa, designando-as como filhos do seu tio paterno, e quando eu lhe lembrava que o seu tio paterno tinha apenas um filho, que eu conhecia e não era nenhum daqueles, ela respondia-me naturalmente: «*bhāl ibn ‘ammī, bhāl l’ā’ilā*. (É como se fosse o filho do meu tio paterno, como se fosse da família). Também é de Taroudent⁵⁸». Era mesmo verdade que a “percepção da proximidade se antecipava à sua justificação” (IDEM :101-2) e que a linguagem do

⁵⁸ Região de origem da sua patrilinhagem.

parentesco servia bem as tácticas quotidianas de manipulação e leitura das redes de relacionamento.

Recordo-me bem do meu orgulho — ainda excedido pelo de Miriam que adoptava em relação a mim frequentes posturas de mãe — no dia em que, pela primeira vez, fui designada como *bint al hūmā* (filha do bairro). Eu estava no limite de uma daquelas crises de trabalho de campo quando, na véspera do meu aniversário,

(...) Ao chegar a casa ao anoitecer, um dos rapazes que preguiçava o desemprego à esquina da minha rua me dirigiu a palavra de um modo que na altura considerei provocatório, para me dizer : «Bom aniversário, Maria!». Hesitante em relação ao modo como devia responder para manter uma postura adequada à reputação que penosamente tentava garantir, corei de raiva, enjoando já a falta de privacidade e recolhimento. Como adivinhara ele — a quem eu nunca dirigira a palavra nem fazia parte (supunha eu) das franjas masculinas da trama de relações domésticas que eu estabelecera no bairro — uma data que eu referira apenas às mulheres mais próximas? Conteí tudo à Miriam que, vendo-me assim irritada e preocupada me fez corar novamente ao dirigir a palavra ao rapaz quando o encontrámos na mesma esquina no dia seguinte: «Olha *fulano*, diz lá aos teus amigos fumadores de *haxixe* que não devem dirigir a palavra, ou faltar ao respeito à Maria!» Ao que ele, imediatamente retorquiu: «Se isso acontecesse, irmã, eu seria o primeiro a defendê-la, porque a Maria é *bint al hūmā*. Diz-lhe que não precisa ter medo.» Do caderno de campo

E não foi por causa deste episódio mas na verdade, depois de ultrapassados os receios próprios à instalação num lugar desconhecido, nunca me senti tão segura e protegida como no meu bairro em Salé. Aconteceu-me depois, como às outras

mulheres, adoptar posturas progressivamente diferentes consoante saía do perímetro da minha vizinhança:

Aicha está outra vez numa das suas crises conjugais. Melika veio chamar-me para ir convencer a sua mãe — que se refugiou em Bab Cepta em casa do seu meio irmão — a voltar para casa antes do marido chegar do trabalho. Fomos obrigadas a atravessar a *medīnā* já depois do sol posto. À medida que nos afastávamos de casa a nossa conversa a propósito do mau feitio de Aicha e da prepotência do marido foi sendo progressivamente interrompida pelos rapazes que tentavam jocosamente barrar-nos o caminho com comentários brejeiros até que acelerámos, silenciosas e cabisbaixas, o ritmo da nossa caminhada para só retomarmos a conversa tranquila e postura descontraída nas imediações de casa do seu tio. Melika conclui, como que explicando a sua descontração: neste bairro já nos conhecem. Bateu à porta de uma vizinha que lhe perguntou quem era, ao que retorquimos automaticamente em coro: «*qarīb*». Do caderno de campo

A fluidez dos limites geográficos e biológicos da *qarābā* é compensada pela sua redefinição quotidiana através de comportamentos regulares, como a relativa facilidade de circulação das mulheres, as visitas, o apoio e solidariedade em situações de crise ou doença, o recurso a empréstimos ou favores trocados entre os membros que partilham esse sentimento de proximidade, a participação conjunta em rituais de nascimento, casamento ou morte, reuniões femininas, ou celebrações catárquicas dirigidas pelas confrarias de implantação local. Pode ainda ter outras manifestações análogas à dos comportamentos institucionais entre 'parentes', como

o recurso a casamentos endogâmicos preferenciais⁵⁹. Novamente o conceito de *'aṣābi'ā* parece inspirador pela ideia de espírito de corpo que aqui reaparece. Em todo o caso, é preciso concordarmos com Eickelman de que não se trata aqui de um mero princípio de funcionamento Durkheimiano:

“Contrary to Durkheim, it is not just performance of a ritual (or other collective action) which creates a feeling of solidarity. There is also a pre-existing community of interests which makes such action possible. There is a dialectical, mutually reinforcing relationship between ritual and social action.” (EICKELMAN 1981 [1976]:111)

Tanto mais importante é lembrá-lo para o universo feminino por uma série de três razões: a) se o sistema de parentesco ‘real’ não é, para o caso marroquino, um indicador específico e exclusivo dos contornos das relações práticas entre os indivíduos, no caso das mulheres ainda o é menos, pela força das suas próprias prescrições que, depois do casamento, as ‘separam’ do grupo patrilinear a que pertencem institucionalmente pelo sangue o que, eventualmente, as impulsionará a criar mais facilmente teias de relações — comportamentos e sentimentos — homólogas noutra ‘espaço’ que não o do parentesco; b) não tendo as mulheres acesso institucional à manipulação do parentesco, elas estão potencialmente mais predispostas para a multiplicação e capitalização de outras fontes de capital simbólico e material; c) as condições e ritmo de vida a que o conjunto de valores partilhado em meio tradicional e popular islâmico sujeita as mulheres, a sua

⁵⁹ Como o demonstrou Bourdieu com especial interesse estratégico para as camadas populares, por se tratar de uma escolha económica.

desqualificação na vida pública e profissional e valorização doméstica e educacional fomenta, ao nível da vizinhança, a proximidade, assiduidade, comunhão de interesses entre elas, que preside a essa solidariedade, pré-existente à sua celebração social e ritual.

É sobretudo por via das mulheres (e dos pobres) — que o próprio Brown reconhece ter menosprezado — que Salé deve ser revisitada e que a ideia de a noção de vizinhança (*neighbourhood*) ser inoperante enquanto entidade social significativa (BROWN 1976:37) deve ser revista. Na verdade, se o bairro (*hūmā*), enquanto unidade espacial ou administrativa vazia não parece orientar os comportamentos colectivos, a ideia de *qarābā*, ou ainda que assim não sejam expressos explicitamente, os comportamentos padronizados de ‘proximidade’ e ‘assiduidade’ e as teias de relações daí decorrentes, confundem-se muitas vezes com os seus limites. O bairro não é de facto uma associação distintiva da vida urbana, mas adquire importância social enquanto ecrã irregular e multiforme contra o qual se projecta o diapositivo da ‘proximidade’ (EICKELMAN 1974:293), e isso é, para mim, mais verdadeiro quando a plateia é feminina.

.Na cidade das mulheres

Ao colocar-me num universo de análise, eminentemente feminino, eminentemente popular, eu não fugi à segregação que ainda hoje marca a divisão sexual da antropologia em contexto árabe: como Lila Abu-Lughod refere (1989) os antropólogos homens parecem continuar a preferir as questões relacionadas com a segmentaridade e o poder institucionalizado, pelo que se aventuram mais facilmente

em meio tribal e rural, enquanto as mulheres trabalham preferencialmente os contextos femininos, urbanos, e informais.

Isso não significa, no entanto, que a discussão teórica e epistemológica seja tão desequilibrada entre os dois 'gêneros' de aproximação quanto Abu-Lughod quer sugerir (IDEM). De facto, e como ela também reconhece, ainda que a produção epistemológica não tenha atingido a exuberância despoletada pela Melanésia, os contextos árabes, e novamente o marroquino, foram também inspiradores para a reflexão antropológica que, partindo da questão feminina, visava a antropologia nas suas questões ontológicas fundamentais.

Não é de mais lembrar que toda a questão aqui já discutida em torno da 'voz do outro' associada à crítica do orientalismo foi paralelamente dinamizada pelas vozes feministas que puseram em causa, do mesmo modo, a prepotência do conhecimento antropológico sobre os saberes colonizados fossem eles os dos árabes, os dos negros, ou os das mulheres.

A 'resposta indígena' levantou, por seu turno, questões muito próximas à antropologia reflexiva e no caso das mulheres árabes / islâmicas a sua condição duplamente subordinada à exploração científica colonialista e masculina despertou, sem dúvida, reacções inflamadas e polifónicas sobre a antropologia. Nada mais paradigmático desta situação do que a obra conjunta *Arab Women in the Field* (ALTORKI & EL-SOHL 1988) em que antropólogas-mulheres-árabes ensaiam o timbre próprio da sua voz múltipla⁶⁰. A questão terá sido tanto mais virulenta

⁶⁰ Elevando agora a voz feminina de *Women in the Field* ao expoente árabe (GOLDE Ed. 1986 [1970]).

quanto o próprio orientalismo explorara finalmente a questão sexual retratando-a no lascivo *harém colonial* que se tornou um dos seus *ex libris* a abater. Tudo isto faz com que, ainda hoje, muita da produção dita etnográfica nessa área esgote as suas energias na ânsia de divulgar e desmascarar o drama ‘real’ quotidiano da *mulher islâmica*.

Mas este tipo de literatura, muitas vezes alheio aos novos alertas da antropologia para a análise contextualizada e interpretativa dos sistemas culturais e amolecido pelo sucesso comercial do tema no ocidente (sem dúvida um dos grandes motivos da desproporção relativa entre a produção bibliográfica e a produção teórica) acaba, incongruentemente por criar um novo estereótipo da *mulher islâmica*, prejudicial não apenas ao desenvolvimento de uma análise antropológica sensata mas também reconhecidamente contraproducente relativamente à emancipação feminina nos contextos em causa⁶¹.

O grande paradoxo de tudo isto é que visões sobre a *mulher islâmica* — finalmente tão ahistóricas e essencialistas como as dos próprios orientalistas — se tornam cada vez mais populares, mesmo internamente, num processo cultural perverso em que o ‘Islão’, pela negativa, ou pela positiva, surge sempre como a referência central e monolítica, determinante e incontornável de *uma* identidade cultural e sexual, quer se trate de posturas mais ou menos modernistas, mais ou menos fundamentalistas ou tradicionalistas. É assim que Chahla Chafiq (1991) ao classificar o tipo de abordagem predominantemente centrado no ‘estatuto da mulher

⁶¹ Ver, a esse propósito algumas referências em JANSEN 1989 e DAVIS 1990, onde são citados testemunhos de reacções endógenas negativas às abordagens ocidentais das mulheres árabes em termos da sua sexualidade.

islâmica', o faz de acordo com três categorias: 1) as que denunciam o Islão como uma doutrina misógina — típica da linguagem feminista e onde podemos enquadrar autores como Ghassan Ascha (1987) e Ait Sabbah (1986); 2) as que consideram essa atitude misógina como resultante de interpretações 'erradas' ou 'confusas' do Islão — um discurso veiculado com especial destreza e eloquência por Bouhdiba (1982 [1975]); 3) as que se concentram fundamentalmente na idade de ouro do Islão, nos seus primórdios, à procura da sua essência para explicar em termos degenerativos a actual situação degradante da mulher islâmica — entre outros podemos aqui apontar o caso de Fatima Mernissi (1987) e Magali Morsy (1989).

O problema destas abordagens é o do seu culturalismo excessivo, diria mais, do seu duplo culturalismo: ele exprime-se, por um lado, na ideia de que a tradição islâmica é o elemento permanente da *personalidade de base árabe-muçulmana* (BOUDHIBA 1982 [1975]) — o que o aproxima perigosamente das tão criticadas posturas *a la* Grunebaum (1989 [1955])⁶² — e, por outro, no pressuposto da existência de *uma* mulher islâmica, logo, de *uma* cultura feminina. Ora, tal como a análise cultural, a compreensão das relações de género exige mais do que a mera enumeração exaustiva das normas e valores institucionalizados e sem dúvida muito mais do que o desfiar paternalista do rosário das injustiças sexistas.

⁶² É assim que deparamos, em 1984, com um Bouhdiba desconcertantemente paralisado pela história e pelo encontro cultural, para não dizer reaccionário, avaliando uma situação de 'desvalorização' sexual e erótica e de 'vazio ético' da juventude á luz da 'intromissão' ocidental. Ver Parte IV, nota 4.

.O mundo aos pares

Ao participar activamente no processo de desenvolvimento dos estudos antropológicos sobre as mulheres os contextos e os autores do Médio Oriente ficaram sujeitos — para o bem e para o mal — às contingências da sua evolução. Na verdade, alguns dos problemas das abordagens mais correntes sobre o *mundo feminino muçulmano* tem a ver com a importação (ou exportação) acrítica e aleatória de modelos feministas ocidentais da análise dos género para contextos diferentes daqueles que os produziram.

Ora os *women studies* foram inicialmente marcados no ocidente, de modo mais ou menos estruturalista, pela procura de oposições universais homólogas que permitissem estudos globais sobre as mulheres: publico/doméstico, oficial/oficioso, natureza/cultura⁶³. As abordagens em contexto islâmico recorreram frequentemente a esses *pares inaugurais* e o grito feminista de que o 'privado é político' serviu positivamente para iniciar o processo de desmontagem da imagem social passiva e culturalmente irrelevante da mulher no *harém colonial*. Todavia, a mera revalorização do privado e do doméstico continuou, afinal, a acantonar ainda a mulher perpetuando a sua marginalização num espaço estrito e estandardizado, essencialmente determinado pelo discurso e acção masculina. Esta atitude está bem expressa em ideias literárias como a de Mammeri (1952), retomada sociologicamente por Camille Lacoste-Dujardin, de que « le monde des hommes et celui des femmes sont comme le soleil et la lune: ils se voient peut-être tous les

⁶³ A colectânea *Women, Culture & Society* (ROSALDO & LAMPHERE (eds.) 1993 [1974]), e fundamentalmente os artigos de Rosaldo e Ortner são os mais representativos desta abordagem nos anos setenta.

jours mais ils ne se rencontrent pas» (LACOSTE-DUJARDIN 1985: 223) e encontra-se mais ou menos dissimulado num vasto leque da literatura feminista dos anos setenta⁶⁴.

Também logo desde as primeiras colectâneas de textos sobre *mulheres islâmicas*, e como acontecia na literatura feminista ocidental, é enfatizada uma discrepância latente entre o nível dos valores institucionais e o da prática real, nomeadamente ao nível da sexualidade (por exemplo VIEILLE 1978). Esta preocupação é obviamente positiva, compensando mesmo os perigos de essencialismo ainda inerentes a publicações conjuntas sobre as *mulheres no mundo islâmico*, e redundará em trabalhos de grande *precisão* antropológica como, por exemplo a análise de Ziba Mir-Hosseini sobre o contraste entre a lei e a prática no que respeita a família marroquina (MIR-HOSSEINI 1991). Convém contudo dizer que esta tendência, nas suas expressões mais excessivas, arrastou consigo o risco de novo processo de ‘segregação’ apriorística do mundo feminino ao remetê-lo insistentemente para a marginalidade e subversão da ordem institucional o que provocou, em alguns casos, nova polémica, consequente sucesso comercial e um alimento contraproducente do imaginário erótico masculino — tipo *O Jardim das Delícias*⁶⁵ — tão bem analisado noutras obras feministas como *La Femme dans l'Inconscient Musulman* (AIT SABBAH 1986 [1982]).

⁶⁴ Para uma revisão das perspectivas que se sucederam, veja-se NELSON 1974.

⁶⁵ O clássico erótico escrito entre o século XIV e XV pelo Xeique Nefzaui, provavelmente em Tunis.

Foi destas leituras duplamente dicotômicas que nasceram, com algum sucesso, 'teorias hidráulicas da sexualidade'⁶⁶ onde se entende basicamente que os impedimentos *teóricos* às relações heterossexuais implicam e justificam culturalmente a *prática* de outras formas de gratificação sexual por um lado e o recurso a desvios e estratégias de compensação elaboradas por outro. Estas interpretações estão latentes nas obras de autores como Vieille (1978), Guessous (1989), Mernissi (1983 [1975]) e Chebel (1984, 1988) entre muitos outros. Mas a mais espectacular, elaborada e com maior alcance epistemológico é sem dúvida a de Uni Wikan (1977): com base no princípio de que no Oman a norma protege essencialmente a virtude feminina islâmica, Wikan explica a existência de um terceiro 'sexo' — o dos *xanīl* (sic) — uma espécie de prostituto transexual masculino. Apesar da fragilidade conclusiva do artigo, ele vem despoletar a discussão original sobre género e sexualidade, desdobrando-se ao longo de vários artigos na revista *Man*, num debate que acompanha reflexões contemporâneas noutros contextos. Ao apresentar esta espécie de *sexo flutuante* Wikan expõe, embora de forma ainda incipiente, a complexidade da relação entre género e sexo, desmistificando a simplicidade bipartida das primeiras abordagens feministas e apontando para a necessidade de libertar o género da matriz 'natural' de duas entradas para o recolocar na grelha mais ampla e contextualizada das categorias culturais, antecipando a discussão mais alargada dirigida nos anos oitenta por Pat

⁶⁶ A expressão é de Eickelman (EICKELMAN 1989[1981]: 191) que contraria o princípio nela implícito contra-argumentando com o exemplo europeu: o relativo liberalismo sexual ocidental não implica a ausência de opções homossexuais ou outras 'perversões', nem uma maior tolerância perante elas.

Caplan em *The Cultural Construction of Sexuality* (CAPLAN [ed.]1987). Mais um passo em frente na antropologia, sugerido pelo terreno muçulmano.

.Mulheres contra a antropologia

O recurso abusivo aos modelos dicotómicos feminino/masculino, público/privado — de importação em *kit* moderno e ocidental — foi responsável ainda pela negligência pelo trabalho feminino que ao não ser remunerado foi muitas vezes desvalorizado, e pela exclusão das mulheres do universo de relacionamento extra-doméstico. Como Moore esclarece:

“The overt focus on men and male concerns was no doubt reinforced by indigenous ideologies. However, the neglect of women's kinship links, and of their involvement in kin and non-kin networks outside the household, was also due to a general view that the content of the domestic domain was known, and to the conceptualization of the household as a bounded unit.” (MOORE 1988:61)”

Mas a pouco e pouco, o empenhamento etnográfico foi trazendo ao de cima realidades mais diversificadas e complexas e, sobretudo, mulheres mais activas. Isso revelou-se, no que respeita ao Médio Oriente, na publicação de duas obras colectivas centrais logo nos finais dos anos setenta: *Middle Eastern Muslim Women* (FERNEA & BEZIRGAN 1977)⁶⁷ e *Women in the Muslim World* (LOIS & KEDDIE 1978).

⁶⁷ Substituída, depois, por *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change*. (FERNEA 1985).

É possível detectar já nestas primeiras abordagens uma das leituras que se vai manter ao longo dos anos oitenta nos estudos sobre mulheres: a que vincula as relações de género à divisão do trabalho e que estará presente em autores como Peters (1978), Maher (1978), Davis (1978, 1983) Mernissi (1986) ou Ferchiou (1985). Dando voz mais sonante e diversificada às mulheres, estes estudos vão ultrapassando corajosamente os limites rígidos entre o público e privado, a teoria e a prática, mas, de modo indirecto, também as dicotomias demasiado teóricas que separavam o tribal do doméstico e o rural do urbano. Maher (1974, 1978), por exemplo, ao relacionar o divórcio em Marrocos com o tipo de herança e com o nível socioeconómico dos cônjuges, acaba por detectar níveis de estabilidade diferentes entre os casamentos urbanos e rurais e, deste modo, contribui de maneira decisiva para o abandono de paradigmas sobre *o casamento e o divórcio islâmico*. Ao mesmo tempo Nelson (1974) demonstra que a posição instável das mulheres no Médio Oriente entre o seu grupo de origem e o do seu marido, as torna tecedeiras de laços políticos mais vastos que ligam núcleos patrilineares separados. Ela não faz mais do que repetir as conclusões contemporâneas em outros contextos africanos e da Nova Guiné:

“The kinship basis of politics in these societies emphasizes the insufficiency of a “private/public” distinction and shows that the domestic and the political cannot necessarily be separated out from each other (Lamphere 1974, Strathern 1972, Nelson 1974, Wolf 1972)” (MOORE 1988:165).

Ora isto contradiz, mais uma vez, a antropologia do antagonismo dos clãs. De novo, então, as mulheres parecem estar *contra* a antropologia clássica e assim



entram autónoma e progressivamente no debate contemporâneo da teoria da segmentaridade.

Estas elaborações progressivas — e de modo nenhum isoladas — levam ainda a participações mais directas noutros debates epistemológicos correntes como o que respeita à questão da honra e vergonha como valores emblemáticos das sociedades mediterrânicas (PERISTIANY 1988 [1965], PITT-RIVERS 1971, DAVIS 1977, BOISSEVAN 1979, GILMORE 1982 e 1987)⁶⁸. A abordagem do Mediterrâneo enquanto categoria regional e cultural — que para alguns não passou de uma resposta alternativa à miopia colonial despojada, a partir dos anos sessenta, da sua tela tradicional — foi sobejamente criticada pelo monolitismo dos valores emblemáticos que propunha para toda a *área cultural* mediterrânica (HERZFIELD 1980 e 1987, DELANEY 1987, PINA-CABRAL 1989 entre outros). No entanto, Abu-Lughod (1986) com a sua fina etnografia das mulheres dos Awlad 'Ali do Egipto põe em causa o lago mediterrânico e masculino da honra de modo particularmente subtil⁶⁹. Denunciando o discurso monolítico da segmentaridade e da honra como um conluio mais masculino do que ocidental em que as mulheres intervêm passivamente como peças do jogo da protecção e virilidade, ela revela, através da análise da poesia feminina, a participação activa das mulheres no sistema

⁶⁸ Desenvolver demasiado o tema seria abrir novo capítulo que nos afastaria de Salé. Visto que a crítica se tem encarregado de o rebater solidamente, limito-me aqui a remeter para algumas obras fundadoras e outras referências determinantes do debate alargadíssimo decorrente da sua crítica. Para uma primeira resenha veja-se, por exemplo, GILMORE 1982.

⁶⁹ Esta obra é, ao mesmo tempo, inaugural no que respeita a antropologia das emoções, uma das áreas consideradas deficitárias nas abordagens sobre o Médio Oriente pela própria Abu-Lughod em 1989.

moral beduíno em que a honra e a modéstia são valores partilhados por ambos os géneros. Com isso, alerta mais uma vez para a necessidade de entendimento do sistema social tendo em conta homens, mulheres e o seu relacionamento, demonstrando nas suas próprias palavras, que

“The politics of personal life and the system of domination in the "domestic" domain of the family and lineage intersect with the segmentary politics of tribal life; they are part of politics.”(ABU-LUGHOD 1989:286).

Seguia-se assim o caminho encetado por Bourdieu quando, analisando o caso Cabílio (BOURDIEU 1972), apresentara as questões da honra, do público e do privado e dos papéis sexuais colocando-os num quadro mais alargado de pressupostos culturais relativos ao mundo, partilhados pelas pessoas, homens e mulheres, de determinada sociedade através das noções de *habitus* — o tal *ter que se transformou em ser* — e de *incorporação* — a apropriação pessoal das características posicionais. Assumia-se ao mesmo tempo a aceção das mulheres enquanto actores sociais, e ninguém antes nem melhor o fez — como que num mimetismo académico com o objecto — do que a própria mulher daquele que assim o preconizara dramaticamente no mundo dos homens: Hildred Geertz.

Como vimos, em Sefrou (1979b) ela resgata as mulheres e o seu papel social através da análise original da horizontalidade das relações femininas de parentesco, vizinhança e amizade que cruzam e dão consistência à teia vertical da patrilinearidade segmentar. Deslocando o seu olhar analítico dos grupos para os indivíduos, fazendo emergir a pessoa como actor e porta voz político, H. Geertz salva as mulheres da sua ‘incapacidade política’ e permite a demolição definitiva da

barreira entre o público e o privado. Anunciava-se em Marrocos o movimento de rotação natural para uma atitude interpretativa que viria a ser celebrado pelos *women studies* nos anos oitenta em *Sexual Meanings* (ORTNER & WHITEHEAD 1992 [1981]).

.Homens e mulheres *regateando* identidades

É verdade que em árabe clássico existe apenas um termo — *zāwī* — para designar qualquer metade de um par por referência a outro. É assim que é designado indiferentemente a esposa ou o marido, numa relação expressamente homóloga à do sol com a lua, à dos dois sapatos que compõem um par, ou à do número par com o ímpar⁷⁰: a delícia dos estruturalistas. A plenitude do termo encontra-se na ideia múltipla da complementaridade recíproca entre as duas metades e no par resultante dessa mesma complementaridade: melhor ainda para os estruturalistas. Mas a capacidade harmónica, ou melhor dizendo a eficácia dessa complementaridade recíproca não é emanente do conceito em si. Ela só pode ser explicada e avaliada pela aceção que cada um dos termos lhe atribui que não é, necessariamente, comum. Foi isso que, de maneiras diferentes e originais, Lawrence Rosen e Daisy Dwyer demonstraram para Marrocos, libertando os *indivíduos* e concedendo-lhes o direito de *regatearem*⁷¹ as suas próprias categorias sexuais.

Rosen, no universo de Sefrou e na senda de Geertz (mas também de Bourdieu) conclui — através da análise comparada das noções de *nafs* (paixão) e *‘āqal* (razão)

⁷⁰ Cf. CUISINER & MIQUEL 1962:37

⁷¹ Em inglês o termo, de Rosen, é *‘bargaining’*, em claro mimetismo com o contexto.

— que, apesar da subordinação efectiva das mulheres aos homens, elas tendem a interpretar a situação socialmente enquanto os homens enfatizam razões naturais para essa hierarquia (ROSEN 1978,1984).

Dwyer (1978) por seu turno, analisa um *corpus* de trinta e cinco contos recolhidos na região de Taroudent integrando outros materiais de contextos afins⁷², e através de uma interpretação também geertziana confronta diferentes noções de feminino, masculino e sexualidade para pôr em evidência a flexibilidade, a construção pela interacção da personalidade — e dos papéis sexuais — em Marrocos (DWYER 1978:181-2). Com isso, manifesta a insuficiência da asserção de Ortner de que ‘a mulher está para a natureza como o homem está para a cultura’ (ORTNER 1974) e contraria a ideia decorrente dela de que as mulheres se submetem a uma dupla subordinação masculina: à dos homens em si e à do seu sistema simbólico (DWYER 1978: 5, 177). Na verdade, Dwyer demonstra como nem sempre as mulheres marroquinas aceitam os modelos masculinos respeitantes aos papéis sexuais, contribuindo para uma literatura crescente que demonstra o mesmo em outros contextos (Strathern 1980,1981).

“The close study of the Moroccan case thus reminds us that summary generalising principles about symbol systems often do violence to the complexity of the phenomena that they attempt to subsume” (DWYER 1978:178)

⁷² Como Eickelman nota (EICKELMAN 1981b), apesar da insistência, por parte de Dwyer, na necessidade de desmistificação de estereótipos relativos à sexualidade e de interpretação *prática* e contextualizada das representações culturais, a recorrência a um *corpus* de contos sem o adequado enquadramento dos seus contadores e do modo como foram construídos e transmitidos os respectivos textos, colocam a autora na arena das críticas que ela própria tece.

Também em Marrocos, os estudos de terreno — aqui já referidos — de Vanessa Maher sobre o casamento e propriedade no Médio Atlas (MAHER 1974, 1978) reforçam de maneira ainda mais efectiva a necessidade de analisar as ideologias sexuais nas suas cambiantes, determinadas não apenas pelo género mas, também pela situação socioeconómica, meio cultural e educação, pondo em evidência a acutilância do *status* na definição das categorias culturais relativas ao casamento e papéis sexuais.

Este tipo de aproximações acabam com a inércia decorrente do dogma de que a natureza da realidade social é fixa e de que as identidades das pessoas são, consequentemente, imutáveis. Para além da linha interpretativa que exploram são evidentes os ecos de Bourdieu relativos à produção do sentido pela prática e a preocupações posteriormente intensificadas sobretudo por Strathern: as representações simbólicas não devem ser analisadas independentemente do modo como as mulheres se adaptam, na prática, ao poder informal que realmente detêm e a abordagem do género deve ser feita no quadro contextualizado das identidades (STRATHERN 1981, 1988). Ensaia-se, também em Marrocos, a integração dos estudos sobre a mulher nas análises mais elaboradas sobre a noção de *pessoa*.

.Mulheres no seu mundo

Não insisto mais aqui no tema dos estudos femininos no Médio Oriente para não cair no risco daquilo que considero serem as suas maiores fragilidades: o enfeudamento excessivo na temática do género — mulheres — , e num certo paroquialismo regional em prejuízo de uma atitude comparativa salutar que lhes

permita uma participação mais activa nos debates metodológicos e epistemológicos de fundo na antropologia.

O conjunto das tendências aqui delineadas testemunha nos contextos mediterrânicos e do Médio Oriente as que Miguel Vale de Almeida resume para os estudos do género em geral:

(...) a teoria da prática, derivada de críticas ao marxismo ortodoxo; os modelos de relação entre estrutura e prática desenvolvidos sobretudo por Bourdieu (1972, 1980) e Giddens (1979); e a análise contextual do self, da acção pessoal e da intersubjectividade.” (VALE DE ALMEIDA 1994: 152)

É bom, no entanto, também relativizar esses progressos, desmistificando, com Strathern (1987) algumas bandeiras feministas. Na verdade, o risco de projecção dos modelos identitários ocidentais, sobretudo na proposta feminista, essencialmente moderna, mantém-se presente e é necessário medir o seu alcance nos contextos a analisar. Para Strathern (1988) a noção de género deve ser analisada decorrentemente da noção de *pessoa*, devidamente contextualizada através do estudo prévio das identidades. Esta crítica é, na verdade, paralela às que já aqui foram feitas a uma antropologia ‘excessivamente’ autocentrada e maniqueísta, como a de Rabinow em alguns momentos: a que divide o mundo às metades ignorando os outros cortes transversais constituintes do *self*⁷³. Na verdade o mundo não é apenas constituído por homens e mulheres, por brancos e negros, ricos e pobres,

⁷³ Ver aqui - Marrocos bom para (d)escrever.

nem tão pouco por antropólogos e investigados: é simultaneamente constituído por homens e mulheres, brancos e negros, ricos e pobres, antropólogos e investigados entre mil e um *outros* que devem ser interpretados como categorias e não como grupos formais. É neste sentido que as mulheres só podem ser compreendidas no *seu* mundo, sendo que o *seu* mundo é, ao mesmo tempo o delas, o dos homens e das crianças, o dos novos e dos velhos e o dos ricos e dos pobres (e, também, em muitas circunstâncias, o dos antropólogos e investigados) que o partilham e interpretam. Um mundo definido pela partilha e negociação de acepções e concepções culturais, o que faz de todos eles actores de dramas comuns, num mesmo palco cultural.

III. Na rua de *Mul Habib*

15 - Sidi Ali Garnati
 16 - Hammam Bab Sebta
 17 - Sidi Ali
 18 - Sidi Zaitun
 19 - Zauia Mulai Tuhami.
 20 - Antigo Sidi Idr
 21 - Duche Sidi Idr
 22 - Sidi Al Hassan Al 'Aidi
 23 - Hammam Suq Al Quibir
 24 - Lalla Aicha Ms'aud
 25 - Hammam Nkhala
 26 - Ualad Sidi Milna
 27 - Duche Taqadum
 28 - Hammam Sidi Turki

29 - Lalla Xheba
 30 - Duche do Mercado
 31 - Mercado Municipal
 32 - Hammam Mellah Jdida
 33 - Zauia Katania
 34 - Ualad B'l Ghadar
 35 - Zauia M'Barkia
 36 - Zauia Derqauia
 37 - Tribunal do Qadi
 38 - Suq Al Ghezal
 39 - Suq Al Kibir
 40 - Sidi Ahmed Al Hajji
 41 - Sidi Bughaba
 42 - Zauia Al Cdaqia

43 - Consultório do *sqih* Hassuni
 44 - Zauia Hamadxa
 45 - Zauia 'Aissaua
 46 - Zauia Naçria
 47 - Sidi Buxaqur
 48 - Zauia Razia
 49 - Hammam Ta'la
 50 - Sidi Brahim ben Amran
 51 - Hammam Xlih
 52 - Lala Zohra Al Halua.
 53 - Sidi Ali Al Talbi
 54 - Zauia Tijania
 55 - Lala Ghafa
 56 - Sidi Budhar

Esc:1/ 4000



Redes: laços fortes cor-de-rosa¹

A casa em que me instalei fica num ponto alto da *medīnā*, exactamente na confluência da zona residencial mais rica — perto da Grande Mesquita e da Madarsā Merínida —, com o bairro popular de Bab Chaafa e a área dos bairros mais antigos (NACIRI 1961:30). A rua numa das extremidades desemboca na estrada de circunvalação da *medīnā* e, na outra, na rede emaranhada de ruelas que lhe escondem o coração. O movimento quotidiano dos seus habitantes para o interior, alterna com outro, mais esporádico, para fora dos muros.

Tal como as outras ruas, as fachadas quase cegas escondem alternadamente grandes espaços vazios de mansões abandonadas, e muitas vezes decadentes, e ninhos superlotados de famílias compostas. Também tal como muitas outras ruas, alberga um marabuto — que de resto lhe dá o nome — em tempos sustentáculo da sua identidade. As mulheres residentes há mais tempo, recordaram (a meu pedido) refrãos que entoavam antigamente, por alturas de festa: “*Hadiī Hiīa darnā mūl l habīb jārñā i’açin iā āllāH. iHīā sīdī ‘abd āllāH. iHīā sultān al hūmā*” (Esta é a nossa casa, *mūl l habīb* é nosso vizinho, (...) Allah. Ele é escravo de Allah e sultão do bairro).

A manutenção do marabuto de Mul Habib e a organização de celebrações foi durante muito tempo da responsabilidade da família mais importante da rua — que era a sua herdeira — cuja casa, agora devoluta, lhe é adjacente.

¹ Também em Salé o rosa é feminino.

A maioria dos que foram meus vizinhos mais próximos — todos de primeira ou segunda geração *slāūī* — partilham casas outrora unifamiliares que agora vão moldando à sua medida e desejo, de acordo com uma nova ordem que já não contempla a coexistência das grandes famílias patrilineares nem a arrumação em *derb*-s, mas sempre segundo a lógica que preside à arquitectura modular árabe. Enquanto as grandes mansões albergam uma história de genealogias mais ou menos profundas, as suas casas não têm outra história que a dos acrescentos e alterações que o habitar sucessivo de diferentes famílias lhes foi imprimindo².

Mesmo em minha casa era visível a arqueologia recente das duas ou três famílias que por ali haviam passado. Tinha marcas trágicas que só muito tempo depois me foram relatadas. A casa, embora de pequenas dimensões e de construção progressiva primeiro em extensão, depois em altura, à medida do número e possibilidades dos seus habitantes, apresentava agora a estrutura típica em torno de um minúsculo pátio central. O pátio não era coberto e a última galeria, ao nível do terraço, não era murada, deixando uma abertura rasa por onde entrava o sol, a chuva, o luar, as estrelas e o barulho do mar que faziam as minhas delícias e a estranheza dos vizinhos: só aqueles que não tinham dinheiro para o fazer é que ainda não haviam colocado uma placa de *lusalite* no quadrado que expunha a casa aos destemperos do clima. Nessa abertura tinha sido colocado, serodiamente, um gradeamento em ferro. A penúltima família ali residente tinha abandonado a casa por motivos que ultrapassavam qualquer explicação sociológica: a filha mais nova

² “(...) small houses changed ownership frequently, while larger and more expensive dwellings remained in the same families over generations.” (BROWN 1976:100).

do casal, brincando às noivas (*l'rossâ*) com sua irmã, imitando a postura cerimonial sobre o *Taḥḥūr*³, precipitara-se fatalmente no pátio.

É de histórias individuais — embora não necessariamente dramáticas como esta, — mais do que de genealogias mais ou menos forjadas, que se alimenta o passado eclético da maioria das casas da *medīnâ*, acompanhando as existências igualmente compósitas e as *bricolages* domésticas de quem as habita.

Ao contrário do que sucede quando é a *medīnâ* que é tomada como entidade de representação e o *beKrī* é estruturado pelo '*ace*'⁴ dos seus protagonistas, o passado do bairro, menos profundo e mais fragmentado, gira em torno das pessoas e suas histórias individuais⁵.

O primeiro dinheiro que Miriam ganhou trabalhando comigo foi aplicado num muro que sobrepôs ao da galeria sobre o pátio do rés-do-chão, o que permitiu uma maior intimidade às famílias que coabitavam na sua casa. A maior parte das alterações no espaço — quando não são determinadas por necessidades logísticas que levam, por exemplo, à construção de anexos no terraço — reflectem um desejo de privacidade possível nas casas partilhadas por grupos domésticos não

³ Tabuleiro redondo em que a noiva é transportada na cerimónia do casamento. Muitas brincadeiras das meninas giram em torno da imagem da noiva, como a lenga-lenga que repetem: «*ūbbā mchā Sebtā, chrī lī qamjā ānā ūa ūkhtī Khādījā; ūbbā mchā Sebtā chrī lī Karossā ānā ūa ūghtī 'l r'ossā.*» (O meu pai foi a Ceuta comprou-me uma camisa, para mim e para a minha irmã Khadija; O meu pai foi a Ceuta, comprou-me uma carroça, para mim e para minha irmã, a noiva.)

⁴ Origem genealógica. Para uma análise aprofundada do conceito veja-se ROSEN 1984:23-25

⁵ Isso tem menos a ver com a decomposição do passado de acordo com um tempo relativo e estruturado em círculos concêntricos como Evans-Pritchard proporia, do que com diferentes tipos de representação; ou seja, a diferença entre as representações identitárias relativas à *medīnâ*, por um lado, e à casa ou aos seus habitantes, por outro, não é apenas de escala mas também de qualidade.

aparentados entre si; outras adaptam-no a lugares mais conformes às exigências de um novo estatuto socioeconómico (PETTONNET, 1972; DEPAULE & ARNAUD 1985). Ao meu lado morava uma antiga *speaker* da televisão — com sua mãe de leite, dois filhos e uma sobrinha — que, antes de comprar uma *villa* num bairro novo de Salé, construiu uma garagem com saída para a estrada de circunvalação. Era a única mulher com carta de condução. A sua filha adolescente fazia a sua vida social em Rabat, saindo de manhã na *Vespa* nova que provocava a inveja de outras meninas da vizinhança, e alguma crítica ressabiada de suas mães. Mas do outro lado morava uma mãe solteira com três filhos: ela trabalhava como criada em Rabat, o filho mais novo andava na escola, o mais velho — depois de um período desesperado em que recorrera à prostituição — trabalhava como aprendiz de marceneiro, e o do meio — Samir, um jovem de cerca de catorze anos deficiente mental — ficava durante o dia sob a vigilância tácita dos vizinhos. As únicas marcas de sua casa acanhada eram as das marteladas na parede com que Samir — que durante um período acalentou o sonho de ser pedreiro — acordava a vizinhança, até que alguém, pacientemente, o fazia parar. A maioria dos habitantes não tem expectativas de um futuro muito risonho. O pintar, acrescentar, moldar da casa é para eles uma actividade comum, que entretém uma espera pouco convicta por melhores moradas, mas que não deixa, por isso, de acompanhar o empenho quotidiano num futuro melhor para os filhos.

A rua acorda para os mais pios com o almuadem e para os outros com os pregões melodiosos de quem vem vender salsa e coentros ou lixívia. Logo a seguir aparecem os meninos pequenos em bandos que ficam a brincar na soleira das portas. Os homens partem para os seus trabalhos. Um dos meus vizinhos mais abastados

tinha uma pequena empresa de construção civil e um outro uma oficina de automóveis, o que lhes permitia empregar dois ou três outros rapazes da rua; outros eram empregados menores nos serviços em Rabat, artesãos de cestaria, marceneiros, pedreiros, revendedores de peixe e de legumes, talhantes, actividades que conseguiam, em casos raros mas existentes, conciliar com a de músicos numa orquestra andaluza. As crianças e as mulheres, mas também, cada vez mais, alguns jovens desempregados, são a população diurna da *medīnā*.

A acepção de que a intensidade das relações de vizinhança é inversamente proporcional ao investimento noutros cenários (HANNERZ 1983 [1980] :325) é aqui bem verdadeira. As mulheres — e as crianças — são ‘mais vizinhas’ do que os homens, nesse sentido de que a vida de bairro gira em torno de indivíduos que nela se empenham intensamente, mas que não participam directamente noutros domínios da vida urbana.

Mas seria errado precipitar-nos em dicotomias homólogas básicas, do género mulher/bairro, homem/cidade. É verdade que num mercado pobre de emprego as mulheres, mesmo as mais novas, são as que têm menos oportunidades e, por isso, se mantêm mais disponíveis para a vida de bairro. Mas, para além de elas desempenharem um papel fundamental no aprovisionamento (do qual depende, evidentemente, toda a actividade exterior) e no estabelecimento de relações locais capitalizáveis para espaços extra-bairro (por exemplo, servindo-se das redes de vizinhança para entradas no mercado de trabalho), também os homens se envolvem, por via das relações femininas, mas não só, no quotidiano da vizinhança através dos preceitos sociais e religiosos que os obriga à prática comum da oração (pelo menos

a de sexta-feira) na mesquita local, e à generosidade para com os vizinhos mais pobres.

Em todo o caso, é verdade que são sobretudo as mulheres as principais tecelãs destas redes de vizinhança e, muitas vezes, à revelia dos homens. De manhã, depois de as crianças irem para a escola e os maridos para o trabalho, saem quotidianamente para o *sūq* com sua alcofa e, antes de regressarem para fazer o almoço, já se inteiraram das principais novidades através do *radio medīnā*, que captam em qualquer esquina, de conversa com as vizinhas. Uma vez por semana, pelo menos, vão ao *hammām*. Aí na demora das abluções e dos cosméticos, há tempo para os assuntos mais íntimos e melindrosos, os desaires amorosos, os problemas conjugais e as brejeirices a propósito da vida sexual de cada uma. À tarde, na moleza da digestão e da casa já arrumada, discutem-se os pormenores das novidades matinais com o convívio das visitas que sempre vêm, da casa ao lado ou da família mais distante. E assim é no dia a seguir.

Brown referiu-se na sua obra à inoperância social dos laços de vizinhança⁶ em Salé. Poderíamos pensar que a discrepância entre as suas e as minhas constatações se explicavam pelo anacronismo das duas observações, mas lembremos que Brown não se refere ao universo feminino nem tão pouco e, para o que nos interessa, ao dos pobres. Ora a as relações de vizinhança na *medīnā* estruturam-se internamente de acordo com valores sociais como o da exposição pública das mulheres: as mulheres de famílias mais favorecidas, ou com pretensões a isso, não se expõem do mesmo modo, mesmo na sua rua, do que as de menos recursos. Para além disso,

⁶ Ver Parte II - Salé: nem tribo, nem classe

não têm tanta necessidade como as outras de se lançar num mercado de oportunidades lateral (mas como vimos convergente) ao dos seus homens. Excluindo-se dele, ou encetando relações de vizinhança apenas com mulheres com o mesmo tipo de posição ou ambição, protegem ou criam uma reputação de pouco sociáveis (sendo criticadas por isso), mas de *lābbās 'allūm* (sendo, por isso, invejadas). Ora as poucas mulheres de que Brown fala pertenciam ao universo dessas famílias que não necessitavam de pôr em risco a sua reputação amealhada: são os *ūlād al nās*.

Por outro lado, a invasão do espaço doméstico decorrente das relações intensas de vizinhança é mal tolerada pelos homens que assim vêem, dentro da lógica islâmica, o seu *harām* — o território sagrado e interdito por que são responsáveis — devassado. As mulheres, no entanto, procuram muitas vezes apoios ou intermediários exteriores (frequentemente masculinos por via feminina, fazendo substituir irmãos ou primos por vizinhos) para a resolução de problemas do *dār*⁷. Tolerar essas invasões é, para os homens, reconhecer a insuficiência viril do seu carácter mas, mais importante, a lassidão das suas redes de conhecimentos e familiares e a decorrente descapitalização simbólica do seu grupo patrilinear. Eis pelo que podemos reconhecer duas tendências fundamentais nestas redes de vizinhança femininas: por um lado elas são intersectadas pelas determinantes socioeconómicas que, apesar da homogeneização progressiva da *medīnā*, ainda a atravessam e, por outro (e talvez também por isso), elas são muitas vezes tecidas à revelia ou pelo menos sob o olhar desconfiado, dos homens.

⁷ A casa como unidade material e também social.

Se é verdade que as relações de ‘proximidade’ se estendem para além muros — cosendo-se às redes de parentesco — também é verdade que nem todas as mulheres residentes participam da *qarābā*. A sujeição das relações de vizinhança a cortes verticais determinados por valores de ordem socioeconómica explica em parte a discordância entre unidade residencial e *qarābā*⁸. No entanto, se a proximidade explícita no conceito não é estritamente espacial ela também não obedece a princípios rígidos de ordem socioeconómica: muitas relações próximas são estabelecidas verticalmente no seio da *qarābā*, retomando modelos antigos de um certo clientelismo. Mulheres de estatuto ascendente pelo enriquecimento dos maridos, ou regressando de uma emigração proveitosa nos países do Golfo, onde elas próprias se sujeitaram a trabalhos domésticos⁹, podem agora beneficiar dos serviços de outras vizinhas mais pobres.

Em todo o caso a assiduidade, que é o lubrificante da *qarābā*, é muito mais efectiva entre as mulheres de condição socioeconómica comum, ou seja, de necessidades convergentes. Se aliarmos isso à resistência masculina que constrange as relações extra-domésticas, resulta que são as mulheres sós, ou encabeçando agregados domésticos, que mais multiplicariam os laços em seu redor. Mas na

⁸ “Female solidarity only over-rides class divisions in very exceptional circumstances and it may indeed contribute to the perpetuation of those class divisions.” Janet Bujra cit. por MOORE 1988:166.

⁹ Entre as mulheres sós com quem contactei este era o tipo de emigração mais comum. Mesmo as casadas projectavam-no, por vezes, como eventual solução para a resolução dos seus problemas conjugais e enquanto procuravam um cônjuge *lābbās ‘allī* para as suas filhas, não hesitavam em capitalizar conhecimentos que lhes pudessem fornecer um visto nas embaixadas, preferencialmente agrafado a um contrato de trabalho. Este era um dos terrenos em que a rede da *qarābā* era mais eficaz no sentido da mobilidade social.

verdade, também muitas delas são obrigadas a partir para o trabalho (muito frequentemente doméstico) nas casas *bourgeoises* de Rabat, o que lhes deixa pouco tempo para a convivência. Mesmo essas entram muitas vezes nas redes locais por via das crianças e da solidariedade que preside à pequena comunidade: as mulheres residentes responsabilizam-se tacitamente pelos filhos das outras que desde muito cedo são deixados sozinhos nessas circunstâncias. Mas quando a sua indigência as transforma em objecto preferencial da generosidade — sobretudo por alturas do Ramadão — os laços estabelecidos passam a ser demasiado ‘verticais’, e a relação é encarada como de sujeição, mais do que de proximidade¹⁰. Assim sendo, podemos compreender que as mulheres que mais investem na construção e multiplicação dos laços de proximidade são, em primeiro lugar aquelas, que embora sós, conseguem sobreviver sem deixar o espaço da *medīnā* e, depois, aquelas cujos homens não conseguem impor a sua capacidade produtiva e reprodutiva como argumento contra o recurso às redes femininas.

No interior do campo social delimitado pela rede da *qarābā*¹¹ que extravasa classificações socioeconómicas, étnicas¹² e residenciais, as relações não são

¹⁰ O que nos lembra uma das regras a cumprir no jogo da honra para não quebrar o princípio da reciprocidade (BOURDIEU 1972).

¹¹ À parte categorizações circunstanciais as mulheres não expressam assim regularmente o alcance das suas redes pessoais. Independentemente da frequência da sua utilização mais ou menos consciente, trata-se sempre de um conceito operativo que tenta ir além de categorias importadas de definição socioeconómica. Para além disso, convém ter sempre presentes outras noções como as já referidas de *lābbās* ‘allī, slāūī, barrānī, que referenciam e actualizam circunstancialmente o conceito de proximidade.

¹² Em tempos, alguns dos bairros da *medīnā* seguiram um modelo de arrumação étnica. Isso não acontecia no meu bairro em que muitas das famílias vinham já de outros bairros de Salé.

evidentemente todas do mesmo tipo. Isto sobretudo porque as escolhas pessoais também lhe presidem¹³ e determinam-na decisivamente. A força de um laço interpessoal é uma combinação da quantidade de tempo, intensidade emocional, intimidade e confiança mútua, com as prestações e contra-prestações que o caracterizam (GRANOVETTER 1973:1370). A relação extra-familiar mais próxima entre duas mulheres é a de *çāhbā* (traduzido para o francês por '*amie*'). Este conceito árabe foi analisado em Marrocos noutro contexto (e no masculino *çāhb*) por Eickelman:

"Persons who 'exchange' with each other are called 'companions' or 'associates' (*shab*;sg., *saheb*), a term which in itself carries no connotation of affective relations. It simply describes persons who regularly deal with each other. This is not to argue that affective relations are non-existent or unimportant in Moroccan society. They are, however, decidedly subordinate to relations of obligation." (EICKELMAN 1985:144).

É verdade, e outros antropólogos sentiram-no de maneira particular (BUITELAAR 1992:11 e, para outros contextos, HANNERZ 1983 [1980]: 218 n6), que existe um pragmatismo determinante no estabelecimento de laços sociais em Marrocos. As relações 'por interesse' antecedem, muitas vezes, outras mais afectivas (que não deixam, por isso de ser interessadas), o que explica em certa medida a mobilidade e fragilidade da *qarābā* em algumas circunstâncias. Cheguei a ficar perplexa perante a transparência de algumas aproximações que não escondiam

¹³ Com efeito as relações no interior da *qarābā* caem entre as relações categoriais e as relações pessoais (HANNERZ 1983 [1980]:192).

os seus objectivos: um visto para Portugal através dos meus conhecimentos na embaixada, um emprego em casa de algum amigo estrangeiro ou até um casamento para um filho sem futuro (proposta que uma mulher da minha idade e ainda solteira, certamente não desdenharia)¹⁴. Mas esclarecida a impossibilidade de reciprocidade a esses níveis, muitas foram as mulheres que se mantiveram comigo a troco apenas da minha amizade, dos fracos presentes que lhes levava quando vinha a Portugal, e de tardes inteiras falando delas próprias. É certo que lhes oferecia qualquer coisa: em muitos casos — sobretudo para as mulheres sós — apenas a minha companhia; noutros a reputação que procuravam no facto de ser professora e, para todos os efeitos, entendida como socialmente a outro nível.

A partir do momento em que essas relações de proximidade se estabeleceram, foram as próprias mulheres nelas envolvidas que se encarregaram de afastar outras que, com objectivos explicitamente mais prosaicos, tentavam aproximar-se de mim por via delas.

Aicha estava furiosa com a sua sogra, desta vez por minha causa. Ela tinha insistido para que Aicha interviesse no sentido de eu lhe arranjar um visto na embaixada para Suraia, sua filha adoptiva. Ora, como eu bem sabia, Suraia portava-se mal, era uma puta, e o que ela queria era vir para Portugal para depois ir trabalhar para os bares em Espanha. Isso não era bom para ela. Para além disso, (Aicha) explicara-lhe já que eu não tinha poder para fazer essas coisas, por que era uma simples estudante. Do caderno de campo

¹⁴ Não me sentia, evidentemente, em posição de ficar 'chocada' com estas situações: na verdade, enquanto antropóloga, eu era a que estava ali de maneira mais 'interessada'.

Poder-se-ia, pela sua atitude, concluir que aqui não se confirmava Eickelman quando diz:

“A person who jeopardizes his own interests in steadfastly supporting another is often considered ‘unreasonable’ or, in other words, defective in his cognitive map of the realities of the social world.” (EICKELMAN 1985:144)

Mas na verdade era antes de mais o seu conhecimento da realidade social que levava estas mulheres a ‘protegerem-me’ (e também a elas, enquanto intermediárias) de investidas que, em todo o caso, sabiam infrutíferas. Por outro lado, demonstrava-se assim a existência de um código, de um ética ou *ādāb* deste género de negociações que recusava a transparência, a evidência dos mecanismos e motivos que as moviam¹⁵.

Miriam atenta ao meu descontentamento face às visitas insistentes de Latifa, aconselhou-me a evitar a sua família: «O seu irmão está desempregado e eles querem apenas aproximar-se de ti na mira de que lhe arranjes um emprego no estrangeiro. *Haxūmā!*» Do caderno de campo

Como diria Bourdieu, a denegação prática do interesse é uma condição fundamental para o funcionamento do campo. Os investimentos mais rentáveis são por vezes os que são efectuados do modo mais espontâneo, menos calculista, mais sinceramente

¹⁵ Mesmo por detrás daquilo que etnocentricamente nos possam parecer relações meramente económicas existem regras de etiqueta culturalmente determinadas, como bem nos ensinou primeiro Mauss e como Khuri (1968) demonstra para o contexto dos *sūq*-s do Médio Oriente.

altruísta; ora a ética do dom e contra-dom entre estas mulheres, segue a regra da sua própria eficácia¹⁶.

É verdade que o termo *çāhbā* é mais utilizado pelas (e entre) as raparigas solteiras e as mulheres sós do que pelas mulheres casadas. Mas isso deve-se mais à liberdade das primeiras e à necessidade das segundas para multiplicar as suas redes de conhecimento, do que à inexistência de relações de amizade entre as terceiras. Como na Andaluzia

“(...) female dilemma of balancing acceptable domestic decorum with the apparent need for friendship is resolved by the cognitive and behavioral ‘veiling’ of friendship in an appropriate domestic context.” (UHL 1991: 90)

Para além da dimensão contratual sublinhada por Eickelman, a verdade é que, entre as mulheres, sobretudo as mulheres sós, a acepção de *çāhbā* assume muitas vezes explicitamente uma componente afectiva. Depois de estabelecida a base inicial de uma relação comigo na ordem da ‘obrigação’, o termo *çāhbā* foi ornamentado com outros epítetos carinhosos como *habībā* (querida, ou mulher do tio materno), *khālītī* (tia materna, para as crianças)¹⁷, *bint* ou *benīā* (filha ou rapariga e menina) ou, o melhor presente de todos, *Ktīā* (gatinha). Nesses casos de maior intensidade

¹⁶ Também o português guarda na fórmula *obrigado / a* — incutida nas crianças como meramente ética — o reconhecimento automático da obrigatoriedade do contra-dom.

¹⁷ Os mais afectuosos são recrutados na terminologia do parentesco materno.

afectiva a relação é frequentemente reforçada por uma assimilação imediata com a consanguinidade:

Miriam apresentou-me Sumia — uma mulher sorridente e meiga, franzina e corcunda — dizendo *Hadīṣāhbī Sumīa, bhāl ūkhtī*. (Esta é a minha amiga Sumia, como minha irmã). Quando Sumia se foi embora contou-me a razão da sua corcunda: quando ela era pequena andava a brincar no campo e atirou uma pedra a um coelhinho. O coelho deu um guincho enorme fugiu a contar aos seus pais o que a menina lhe tinha feito. Os pais vieram e castigaram-na do mesmo modo, deixando-a como ela deixara o coelhinho, deformada. Depois rematou: «Também ela não tem sorte (*zaHar*) na vida.»

(...)Miriam veio-me contar das más-línguas da mãe de Iasmin e Hannah que discutiam entre si porque achavam que eu andava a desencaminhar as meninas e que as levava para os cafés. Ela estava muito zangada e contou-me como Sumia se enfurecera e dissera que se alguém voltasse a atacar-me me protegeria como se fosse filha da sua irmã. Do caderno de campo

Na verdade, o desenvolvimento da relação entre Miriam e Sumia transformou-a numa rede de parentesco classificatório que levou a que Sumia tratasse por *ūba* o pai de Miriam, e esta apelidasse de *ūmmī* a mãe da outra, e por aí fora. É verdade que estas designações são muitas vezes utilizadas como forma de atribuição de um estatuto: *ūmm*, pode ser uma velha carinhosamente respeitada. Mas aqui, a sua utilização não era retórica: tratava-se nitidamente de redes construídas alternativamente — com o idioma mais próprio para o fazer, o do parentesco — para preencher vazios afectivos e de segurança social entre duas mulheres sós, unidas pela cumplicidade de quem ‘não tem sorte na vida’. Para além disso, a



çahabāt (amigas)

verdade é que, mesmo entre elas se fazia sentir a necessidade do encapotamento familiar das relações de amizade.

Também a liberdade das raparigas para o entablamento de relações de amizade é relativo e controlado:

(...) No outro dia em minha casa a Iasmin disse-me baixinho para a Sarah não ouvir: «Tenho uma coisa a dizer-te, mas agora não posso. Digo-te amanhã». Como a Sarah se foi embora mais cedo — não muito contente com o facto de a Iasmin ficar sem ela lá em casa — ela começou logo a falar: «Vou-te, então contar (e abriu muito os olhos): a minha professora de Árabe veio-me dizer que vê a Sarah passar com os rapazes quando sai do liceu. Ela mora em Bab Chaafa e a Sarah conhece lá muitos rapazes. Cada vez que eu saio com ela, ela pára várias vezes no caminho, dizendo “*lābbās*” à direita e à esquerda, cumprimentando os amigos. Ela conhece muitos rapazes. Então a minha professora de Árabe disse-me que se me visse a falar outra vez com a Sarah, ia dizer aos meus pais. Eu sou muito amiga dela, mas não quero que as pessoas pensem que eu falo aos rapazes. Isso não está bem. É que a Salema está numa idade perigosa. E é preciso tomar atenção porque todos os rapazes, todos sem excepção, se aproveitam disso. Eles dizem: eu amo-te, eu gosto muito de ti e eles vão te abraçar. Eu conheço muitas raparigas a quem isso já aconteceu, e depois elas choram. Não ficam bem consigo próprias. Eu já avisei a Sarah mas ela diz que é mais inteligente do que eles e que nenhum rapaz lhe fará isso, mas não é verdade. Então diz-me: o que é que eu devo fazer?” (...). De uma carta a uma amiga antropóloga.

A reputação das meninas de estratos com mais ambições sociais (como era o caso de Iasmin) é especialmente controlada entre os pares, progenitores e educadores, e rapidamente *incorporada*. Iasmin acabou por afastar-se de Sarah definitivamente e

veio a fazê-lo mais tarde com novas amizades que, desde o princípio, eu adivinhava não serem do agrado de sua mãe. Em sentido contrário, era também evidente que muitas dessas amizades que Iasmin, no início da adolescência recusou, eram resultado de aproximações das meninas mais pobres procurando vislumbrar um mundo melhor que o de suas mães pela mão doce de Iasmin.

Poder-se-á dizer que as características da vida quotidiana da maior parte das mulheres da *medīnā*, as restrições espaciais a que estão especialmente sujeitas, a homogeneidade socioeconómica progressiva e a própria segregação da *medīnā* em geral, faz com que estabeleçam entre si *laços fortes* (GRANOVETTER 1973) típicos do interior dos pequenos grupos ou enclaves. Mas, se voltarmos à categoria mais abrangente da *qarābā*, encontraremos extensões a outros níveis socioeconómicos e culturais, ao mundo dos homens e a outros espaços com mais oportunidades a nível de emprego, casamento, e outros expedientes. É nestes *laços fracos* (IDEM) que as mulheres procuram a sua força maior.

Personagens: vizinhas, parentes e amigas

Como Hannerz adverte, as redes não têm unidade se não por referência directa ou indirecta a um sujeito (1983 [1980]: 218). Também avisa que, em muitos casos, podem ser os próprios antropólogos os elementos estruturantes dessas redes (IDEM: 383). Foi esse o meu caso.

Miriam vivia na casa em frente da minha (o que, atendendo à estreiteza da rua, numa concepção ocidental de privacidade, significaria 'dentro' da minha casa). A casa era de seu pai e ela sobrevivia mal com a renda do quarto que alugava a um

casal com um filho, guardando para si um outro quarto e a cozinha, e partilhando a casa de banho exígua. No rés-do-chão da mesma casa — em torno do pátio: dois quartos, a cozinha e outra pequena latrina — vivia um casal com dois filhos, por vezes três — o terceiro vivia com uma antiga vizinha a quem chamava *ūmmī* (mãe)¹⁸ — e, por fim, quatro, este último nascido pouco antes de me vir embora.

Miriam era uma mulher que, embora não conhecesse a idade certa, devia ter quarenta e poucos anos, casada pela quarta vez, mas muito independente do seu

¹⁸ Embora o Islão proíba a adopção legal, a mobilidade das crianças, determinado por aquilo que, caso a caso, é considerado preferível para elas e para o grupo doméstico, é espantosa. Apenas alguns meses depois de estabelecida me apercebi que muitos dos meninos que ocupavam o lugar de filhos nos diferentes agregados familiares dos meus vizinhos eram na verdade, sobrinhos, filhos de vizinhos mais pobres ou de prostitutas. A adopção, embora não legal, de crianças, mesmo num meio em que se experimentam problemas de sobrevivência, é algo frequentemente desejado, mesmo quando as mulheres do núcleo doméstico estão ainda em idade de reprodução. A tática utilizada é habitualmente a do registo da criança com o nome da mãe adoptiva. A mãe de M. Samir (sogra de Aicha, ver adiante), adoptou a filha de uma prostituta que lhe bateu à porta, ainda grávida, pedindo esmola. Ela aceitou alimentá-la até ao fim da gravidez, comprometendo-se a ficar com a criança se se tratasse de uma rapariga, e assim foi. Em determinada altura, circulou pelo *radio medina* a existência de um refúgio, no hospital de Tabrict, para onde tinham sido trazidas crianças órfãs, vítimas dos conflitos da Bósnia. M. Samir mandou-me chamar para me perguntar se conhecia os procedimentos necessários para acolher uma criança na sua família. Não lhe soube responder. Mas o ar sério e formal que pôs em torno disso, levou-me a pensar que Aicha (de trinta e poucos anos) não pudesse multiplicar a sua progenitura (que, em todo o caso já era de quatro filhos). Mas alguns meses mais tarde (já depois de eu ter partido) MeliKa telefonou-me dizendo que sua mãe estava grávida e que — para meu grande orgulho e emoção — se se tratasse de uma menina, chamar-se-ia Maria. As crianças são, em geral, queridas por homens e mulheres e a clássica assimetria entre rapazes e raparigas, no que respeita a repartição dos afectos, não me pareceu evidente. De resto, ao contrário do que tem sido profusamente referido, as mulheres expressavam muitas vezes a sua preferência pelas raparigas sublinhando a sua maior fidelidade para com as mães, para além do casamento. Isto significa, quanto a mim, que estas mulheres perspectivavam o seu futuro de maneira mais individualista do que outras envolvidas em esquemas familiares de grupos sociais superiores, mais determinados pelo agnatismo. Relativamente à adopção — embora fosse assunto que não aprofundasse — parece-me que é o mesmo tipo de projecção no futuro, da segurança social e afectiva, que rege as decisões femininas, enquanto os homens se guiam por imperativos sociais mais imediatistas: 'Monsieur Samir', ao mandar-me chamar, estava também a demonstrar-me que era capaz de assegurar socioeconomicamente um agregado ainda maior do que aquele que lhe coubera por natureza, e que cumpria todos os preceitos islâmicos da generosidade como um homem de estatuto.

marido que, queixava-se ela, dependia de si economicamente e se entretinha (em vez de ir para o *sūq* procurar trabalho) a ir para Sidi Ben Acher observar as raparigas com uns binóculos que comprara no Suq al Ghezel. Irritava-a também a sua ignorância e falta de maneiras (É um *sauvage*, dizia-me em francês). Ele era um ex-contrabandista, ex-presidiário por alegada violência sobre uma ex-mulher. Falava comigo em espanhol, insistindo que gostava de mim porque eu era '*mui civilizada*', epíteto que embora me fizesse rir me deixava, como suponho que a qualquer antropólogo, pouco à vontade.

À primeira oportunidade Miriam ofereceu-se para trabalhar em minha casa. Vim depois a saber que tinha uma história de vida complicada, com vários casamentos e filhos perdidos. Miriam tinha vivido dias mais pródigos e felizes, e casamentos mais amorosos. Tinha iniciado estudos para secretária em Salé, casado aos quinze anos com um argelino de quem teve dois filhos e de quem se separou por exigências da mãe, emigrado para a Holanda com o segundo marido, regressado sem nada (nem mesmo os outros filhos que entretanto teve) fugindo da violência do seu segundo marido, recorrido à prostituição pela alegada negligência do pai que, tendo morrido sua mãe, se casara em segundas núpcias. Agora lutava apenas pela sobrevivência. A minha presença — a minha companhia e o pouco que lhe pagava pelos seus serviços imprescindíveis — ofereceu-lhe um motivo para dispensar o marido. Como já contei, pouco tempo depois de me instalar, Miriam, para meu espanto e alguma angústia, divorciou-se, e passou a viver só e a dedicar-se a mim — tratando-me por *bintī* (minha filha) — e à minha pesquisa. Foi através dela que conheci grande parte das outras mulheres. Foi sem dúvida ela a responsável pelo sucesso da minha integração cuidada na comunidade, conquistada ao ritmo das suas

advertências de ‘*haxūmā ‘alīk!*’ (‘tem vergonha!’)¹⁹, corrigindo, como se faz às crianças, a minha falta de destreza social e cultural naquele meio. Embora ela considerasse que sempre tinha conseguido manter a privacidade, o secretismo necessários para que os vizinhos não conhecessem o seu passado tortuoso, muitas das mulheres que vim a conhecer se referiram a Miriam como ‘*mesKinā*’, entoando mais simpatia do que reprovação²⁰. Todavia, algumas houve que lembraram com evidente desagrado a época em que pintava as unhas com verniz cor-de-laranja, e muitas criticaram definitivamente a sua decisão de pintar de *amarelo* (*sic*) os cabelos, muito pouco adequada a uma mulher da sua idade.

Mais acima, na mesma rua, morava uma família que durante um ano, antes da instalação generalizada dos telefones na *medīnā*, aceitou generosamente deixar-lhe invadir a privacidade matinal para receber chamadas de Portugal. De resto, eram pródigos nesta sua generosidade que era obrigatória a quem carregava antes do nome próprio o epíteto de *hāj*²¹ e eu tentava corresponder com esforço, bebendo o

¹⁹ Um dos conceitos a respeito dos quais muito se tem escrito na literatura etnológica feminina do Magreb (por exemplo, Fatima Mernissi (1983 [1975]), para Marrocos, Lilia Laibidi (1989) para a Tunísia) e que implica a noção de ‘vergonha’, embora, como todos os conceitos do mesmo tipo, e como bem demonstrou P. Bourdieu (1972), a extravase largamente. É um conceito fundamental que pontua e marca o ritmo da definição do *habitus*, sobretudo para as raparigas. Lembro-me de numa conversa informal ter ouvido dizer a uma jovem psicanalista marroquina — evidentemente marcada pelo conceito — que nunca se serviria dele na educação do seu filho por o considerar inibidor do desenvolvimento saudável da personalidade.

²⁰ As reacções de ambivalência relativamente à prostituição são também referidas por DAVIS (1978: 428-429).

²¹ *hāj* (fem. *hājā*) designa, ao mesmo tempo, a peregrinação a Meca e aquele que a efectuou, transportando consigo valorização do estatuto moral e social. Muitas vezes, o epíteto desprende-se do seu sentido original para passar apenas a sublinhar um estatuto de ordem social, ou adquirido pela idade. De tal modo assim é, que uma mulher a quem Miriam me apresentou como professora da universidade passou a designar-me como *hājā*. Fazer a peregrinação é o maior sonho de grande

chá de menta e comendo a *rghāf* (espécie de panqueca) toda ao ritmo das insistências corteses de *Kulī! Kulī! Kulxī!* (Come! Come tudo!), até chegar ao ponto de familiaridade — muitos telefonemas e muitas dores de estômago depois — que nos permitiu a todos brincar com isso.

Esta era a família residente de instalação mais antiga que, diziam as mulheres, tinha enriquecido pela emigração da avó materna para os países do Golfo, e que gozava agora dos privilégios e deveres de alguém que assim mudara de estatuto. *Hajjā* Samira empenhou-se especialmente em convidar os meus pais quando estes me visitaram (o que foi um factor decisivo na minha integração no bairro²²) ostentando subtilmente a sua superior condição social. O marido, de trato rigoroso mas afável, acabou por me aceitar quando me dispus, sob o pretexto de esclarecer algumas dúvidas sobre a religião, a discutir com ele o cristianismo e depois de se afiançar que, pelo menos, não era agnóstica²³. A filha mais velha de *hajjā* era agora professora de ginástica e um dos rapazes mais velhos, estudante de economia, gostava de discutir comigo a integração de Marrocos na C.E.E., chegando a vir a

parte das mulheres da *medinā*. Um dia sonhei que ia no meu dois cavalos a caminho do aeroporto de Casablanca para levar Aicha ao avião que a transportaria a Meca. No dia a seguir mencionei-lhe casualmente o sonho, pensando que isso era uma boa maneira de encetar uma conversa sobre um assunto que, tinha vindo a perceber, tinha alguma relevância cultural: os sonhos como presságio ou agoiro. Aicha ficou tão comovida que nem disfarçou as lágrimas lhe vieram aos olhos, dizendo que tinha agora a confirmação da minha generosidade. Foi um daqueles momentos em que amaldiçoei os antropólogos.

²² A respeito da importância da definição de uma 'filiação' para os investigadores no terreno ver: ABU-LUGHOD 1986 :11 e 1988.

²³ Mas quando, perante este quadro aparentemente tradicionalista, procurei *hajjā* Samira para me ajudar na reconstituição das festas do *mīlūd* — festa do aniversário do profeta que em Salé reveste importância emblemática da cidade (ver adiante) —, fiquei perplexa perante a sua displicência e desconhecimento o que, de alguma maneira, descurava o seu estatuto de *slāūā*.

minha casa para assistir na televisão privada (cuja assinatura tinha sido cancelada em sua casa pela 'má qualidade' alegada da programação) a programas televisivos sobre o assunto. Ainda adolescente, a filha mais nova — Rachida — vinha também regularmente, à noite, a minha casa (único sítio que lhe era permitido àquelas horas), falando-me das suas expectativas em vir a ser guia-intérprete, e pedindo-me ajuda nos seus trabalhos escolares de inglês.

Mas foi Sarah, na sua impertinência juvenil, a primeira rapariga a bater-me à porta, logo no dia em que me instalei. Queria uma aspirina (!...). No dia a seguir trouxe consigo a Iasmin e a Nadia, duas colegas suas do liceu que passaram a encontrar também em minha casa um óptimo passatempo para o tédio de que se queixavam. Sarah, então com quinze anos, depressa me fez compreender que os horizontes da *medīnā* eram curtos para si e que uma boa maneira para os ultrapassar era encontrar um marido rico. Esse seu modo de encarar a vida fez com que Iasmin, filha de um comerciante enriquecido, me comesse a visitar separadamente, queixando-se da falta de educação de Sarah, e falando dos seus sonhos de ser piloto ou cardiologista.

Poucos dias depois de me conhecer, Sarah insistiu para me levar a sua casa, na rua atrás da minha, perto de uma das portas da Grande Mesquita. Foi então que conheci Aicha — sua mãe, — Muaziza — a avó (*ūmm 'az̄zā*) que assim designei durante toda a minha estada —, Melika — a irmã mais velha de Sarah — e seus irmãos Mohammed e Munir.

Aicha era uma mulher expedita e alegre, apesar das suas desavenças contínuas com o marido que chegavam a atingir uma violência a que não se escusava. Tentava compensar o ordenado do marido, que trabalhava em Rabat na companhia das

águas, com os tapetes que todas as tardes ia tecendo no terraço coberto. Gostava de dizer que também compensava a falta de humor do marido que, na verdade, temia. Esta família — mesmo o austero ‘Monsieur’ Samir — veio a acolher-me como um dos seus, servindo-se das suas relações e conhecimentos para as exigências mais ou menos bizarras da minha investigação, presenteando-me com uma confiança sem limites que não questionava os pedidos mais complicados. Foi através de Aicha e Melika que fui construindo outra rede de conhecimentos, até alcançar zonas de coincidência significativas com os laços que desenvolvera, lateralmente, através de Miriam.

No dia do meu primeiro aniversário passado em Salé quis agradecer a generosidade a todas estas mulheres e reuni cerca de oitenta no espaço exíguo da minha sala. Percebi que agora era eu o elemento de ligação entre esses dois tecidos. Daí para a frente, muitas foram as mulheres que continuaram a manter relações entre si, e muitas outras, vieram, por via destas, a cruzar o meu caminho. Alguns dias depois, Salema contava-me que tinha estado numa celebração de *baraKa al dār*²⁴. Perguntei-lhe quem lá tinha estado e ela respondeu-me: «As mesmas mulheres que estiveram na tua festa de aniversário».

Vinda de longe, eu tinha aproximado mulheres numa nova rede de *qarābā* que, de ali em diante, passou a agir independentemente da sua origem.

²⁴ Cerimónia de purificação da casa, geralmente celebrada com *performances* de confrarias que concedem a *baraKa* ao novo espaço doméstico; uma das ocasiões ritualizadas de convívio feminino, que serve, ao mesmo tempo, de congregação da vizinhança em torno dos recém-chegados.



Tinha partido para Salé com a ideia de observar o funcionamento das redes femininas através da análise de um espaço de frequência particular: o *hammām*. Na verdade esse é um lugar privilegiado para o domínio das redes, no sentido em que age como catalizador da sua formação e transformações ao permitir recensear os novos contactos possíveis e fortalecer laços antigos (HANNERZ 1983 [1980]: 250). Mas depressa compreendi que, se as limitações à mobilidade feminina justificariam outrora essa escolha, hoje ela restringiria muito a sociabilidade feminina que se desenvolve em tempos e espaços mais multiplicados. Ainda assim é possível fazer hoje a topografia dos locais densos de interacção e marcar os ritmos desses encontros.

Palcos

.As visitas: patamares, trocas e televisão

Tal como a exposição pública das mulheres é determinada por valores sociais escalonados, também a privacidade doméstica é sujeita a variações consoante a qualidade ou pretensão estatutária das pessoas envolvidas. Nas moradas exíguas, as que mais frequentei, é desde logo a própria exiguidade que impede o distanciamento entre quem é de fora e os habitantes do *dār* (a casa), ao contrário das grandes casas, com entradas em gincana e serviçais que faziam a selecção dos visitantes. Por isso, a própria soleira da porta ou a entrada é já, entre as mulheres da vizinhança, lugar para convívios mais breves. São também os patamares os lugares dos empréstimos e das trocas de bens ou mensagens que dão consistência quotidiana às relações de vizinhança. Mas, para além disso, mesmo para quem vem de mais longe em visita,

estas moradas pobres guardam do modelo islâmico da casa como *harâm* pouco mais do que o salão²⁵ — que é sempre mais cuidado do que o resto da casa — cujos tapetes obrigam a descalçar os sapatos, em gesto comum ao da oração. Quando existe, o salão é o lugar de recepção das visitas extraordinárias. Quando regressava de viagem, com as prendas que queria oferecer e com aquelas que as regras de boa vizinhança multiplicavam, Aicha recebia-me no salão, mesmo que alguns dias antes da minha partida, e a seguir ao meu retorno, o lugar de convívio fosse o terraço onde estava instalado o seu tear, porque eu não era *barrânîâ*. Era aí que nos sentávamos muitas tardes bebendo o chá de menta com as outras mulheres da vizinhança, a sua mãe que morava num quarto alugado na casa ao lado, ou a sua irmã que, uma vez por semana, vinha de Rabat. Vezes houve em que querendo esquivar-me por qualquer motivo a essas ou outras visitas me desculpei com alegado mal-estar. Ao contrário da anulação das minhas obrigações isso traduziu-se, invariavelmente, pela transferência das reuniões para minha casa: eu estava doente, logo isso era um motivo acrescido para as visitas, a par de outros, como o parto, o divórcio, a morte de um parente ou qualquer situação de desgosto ou regozijo. Tudo isto, somado à apropriação do espaço semi-público circundante (NAVEZ-BOUCHANINE 1988; DEPAULE & ARNAUD 1985) pelas crianças e pelas mulheres, tornava vã qualquer tentativa de recolhimento. Nunca a minha vida social foi tão intensa como em Salé²⁶.

²⁵ Petonnet (1972) refere a designação de *salâ*, mas em Salé era mais utilizado o termo francês 'salon'.

²⁶ Embora essa sociabilidade se desenvolvesse quase exclusivamente em meio feminino.

A frequência e o tipo das visitas é determinada pelo calendário semanal: aos domingos²⁷, as crianças e os maridos estão em casa e os convidados são sobretudo familiares ou outros visitantes vindos de mais longe. As mulheres — as mães e as filhas adolescentes, porque a figura da sogra aparece, quando está presente, sentada no salão, coordenando as operações e exibindo uma posição de poder perante as outras — estão demasiado atarefadas a cozinhar para poderem participar no convívio. Estas visitas, no decorrer da semana — excepto à sexta-feira em que um horário mais tolerante dos maridos permite um convívio doméstico que é mais ou menos respeitado — com outras movimentações, mais exclusivamente femininas. Nestas ocasiões os homens ‘indevidamente’ presentes ficam muitas vezes sujeitos à brejeirice das mulheres, que acaba por afastá-los. Mesmo os rapazes adolescentes são mandados embora quando não o fazem espontaneamente, o que acontece, de resto, na maior parte dos casos. Elas ficam assim à vontade para discutirem assuntos que nunca aflorariam à frente dos homens²⁸ e para se dedicarem a um dos seus entreténs favoritos: a televisão²⁹ e o vídeo.

A televisão não é um luxo mesmo nas casas onde certas carências (nomeadamente logísticas) são muito evidentes. As preferências vão para o

²⁷ Embora o comércio na *medīna* mantenha o calendário islâmico respeitando a sexta-feira como dia de oração e assembleia, os ritmos do trabalho e estudo regem-se pelos padrões da ‘cidade nova’.

²⁸ Excepto no Ramadão, período de maior licenciosidade (ver adiante).

²⁹ Karima Khaldi (1984) refere para as adolescentes do bairro popular do Ocean, em Rabat, uma distribuição do tempo extra-escolar que reserva 20% para a televisão.

consumo de programas árabes³⁰. Mas, mesmo perante a programação televisiva mais 'ocidentalizada' e o panorama que oferecia sobre o resto do mundo, fui muitas vezes surpreendida por modos de leitura endógenos que a princípio, inadvertidamente, me deixavam perplexa: o humor, o despoletar do riso e das emoções perante *miKīat*³¹ (desenhos animados) que dificilmente fariam rir qualquer adulto europeu, a tradução dos concertos *rock* como os *Gnāūā-s*³² dos *nḥrānī* (cristãos, estrangeiros), ou dos Gremlins (de Spielberg), como os seus *jnūn* foram, para mim, os primeiros sinais de que devia definitivamente abandonar a ideia de uma circulação — pela televisão e não só — em sentido único, e ficar atenta à utilização do vocabulário local que lhe dava sentido próprio.

O vídeo, embora ainda de difusão relativa, e sem acompanhar também uma evolução de aquisições à medida de outras necessidades, existe em número suficiente para que consideremos a sua importância sociológica neste tipo de reuniões. Quando na televisão não há nenhuma telenovela interessante — dessas brasileiras ou mexicanas dobradas em árabe clássico, ou egípcias — as mulheres

³⁰ Segundo Chevaldonné (1986), esta é uma tendência comum à maioria das mulheres, dos jovens, dos desempregados, e dos pequenos operários, artesãos, comerciantes e empregados do Magreb, ou seja, a todos os que se encontram em posição de subordinação perante formas culturais dominantes no campo da grande difusão audiovisual transnacional. No caso marroquino, as clivagens socioeconómicas e culturais de audiências poderão acentuar-se se tivermos em linha de conta a programação preferencialmente arabófona no canal oficial face a uma programação eminentemente francófona no canal comercial privado.

³¹ É interessante notar que a própria importação do termo — Mickey -, ao qual se acrescenta o plural em *derjā* reflecte o processo de incorporação de figuras culturais estrangeiras de acordo com a mesma lógica vocabular local de que aqui falo.

³² A confraria com *performances* mais exuberantes. Ver adiante.

entretêm-se a ver gravações de casamentos ou de espectáculos de *xikhâ-s*³³. Estas sessões são plenamente integradas nos estilos de vida da *medîna*. Ao visionar em vídeo uma cerimónia de casamento as mulheres podem discutir a vida de cada um dos participantes, admirar indiscretamente cada um dos convidados em busca de cônjuges potenciais para as filhas ou filhos, obter *in loco* informações a seu respeito, actualizar as suas referências sobre a moda feminina, enfim, fazer tudo aquilo que fariam se lá estivessem, mesmo sem serem convidadas.

A televisão e o vídeo, ao contrário de acentuarem a fenda entre o *local* e o *global*, mais não fazem do que alargar — em quantidade e profundidade — as formas de interacção pré-existent³⁴. Mais do que introduzirem novos códigos — coisa que, em todo o caso, as telenovelas não fazem pois reproduzem dramas femininos que à força de serem tão estereotipados se tornam de todos e de ninguém — esses instrumentos são postos ao serviço de redes e valores familiares, transformando as visitas singulares em *fora* femininos mais alargados e actuando como ‘multiplicadores de redes’.

³³ Dançarinas que animam as festas dos homens com danças sensuais e insinuantes. O termo assume hoje a conotação global de prostituta.

³⁴ Um processo que, como salienta Gellner entre outros, serviu também a difusão do fundamentalismo, pelo que há que entendê-lo como um fenómeno decorrente da ‘modernidade’ (GELLNER 1992). Embora mais raramente também circulavam pelas casas da *medîna* cassetes de vídeo com outro tipo de gravações: uma delas denunciava as atrocidades acometidas contra os muçulmanos da Bósnia. Vieram depois a contar-me — embora eu não o tenha podido confirmar — que a sua origem era a *jam'îa al rissâlâ*, uma das associações que captam os jovens nos seus tempos livres e que, queixavam-se algumas raparigas, insistiam no uso do *hijâb* pelas suas frequentadoras.

Com outra função, os vídeos de *xikhâ-s*³⁵ que ‘symbolisent l’image contraire de la femme servile que les hommes ont laissée a la maison’ (REYSOO 1988:44) permitem experimentar os limites possíveis da definição de um *self* feminino para além dos constrangimentos públicos sobre o corpo enunciados pelo discurso hegemónico masculino, mas mediado pelo consenso social da assistência feminina.

As *matinées* em torno das telenovelas e do vídeo podem também ser encaradas sob o ponto de vista da antropologia das emoções, como palcos para *performances comunicativas* (LUTZ & ABU-LUGHOD 1990), na medida em que, mais do que alimentar passivamente um quadro de sentimentos definido e constrangedor, permitem perspectivar as emoções femininas como práticas discursivas.

Televisão, vídeo e *radio medīnā* (ou *telephone arabe*), são canais privilegiados de uma informação que as mulheres recolhem e multiplicam nas suas visitas: uma parte é armazenada com o *stock* de referências para a definição de um *self* feminino; outra como poupança simbólica para os investimentos domésticos próprios à sua condição de intermediárias entre a casa e o mundo.

.Os *hammām-s*: brejeirice, *ālāb*, conformidade e distinção

Noutro sítio (CARDEIRA DA SILVA 1988:157-162) apresentei o *hammām* de acordo com o modelo da *heterotopia* (FOUCAULD 1984):

“(...) des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l’institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-

³⁵ Hannah Davis (1990) fala também do visionamento de vídeos pornográficos e da sua função catalizadora relativamente às representações sobre a sexualidade em meio popular marroquino.

emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tout les autres emplacements réels qu'on peut trouver à l'intérieur de la culture, sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tout les lieux, bien que, pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerais, par opposition aux utopies, les hétérotopies (...)" (IDEM)

Quis mostrar então como o *hammām* se rege de acordo com os princípios enunciados por Foucault: lugar de utopia, que as sociedades fazem funcionar de maneiras diferentes conjunturalmente e ao longo da história, justapondo no seu espaço real diferentes espaços, diferentes lugares que são 'realmente' incompatíveis entre si, ligados a recortes do tempo (*heterocronias*) que lhe são simétricas, conjugando a ideia de fechamento com a de abertura e, por fim com uma função particular em relação ao espaço envolvente que pode alternar entre a ilusão e a compensação. Interessa-me agora retomar apenas o que Foucault enuncia como segundo princípio:

"(...) au cours de son histoire, une société peut faire fonctionner d'une façon très différente une hétérotopie qui existe et qui n'a pas cessé d'exister..." (IDEM),

não para fazer a resenha histórica dos banhos enquanto instituição, mas para mostrar como, embora tendo sido sujeito às abordagens mais essencialistas e estáticas do orientalismo, o *hammām* ou, para ser mais precisa, os *hammām*-s

continuam a merecer abordagens sociológicas, que mais não seja pelo diálogo que tem sido despoletado, a seu respeito.

A minha decisão de não restringir agora o espaço de análise das redes femininas ao lugar do *hammām* foi modificada, como disse, pelas restrições que imporia artificialmente a uma sociabilidade que se desenvolve muito para além dos seus muros. Mas quando ainda pensava tomá-lo como objecto preferencial de observação a minha escolha foi frequentemente desencorajada por muitos dos marroquinos a quem a expunha, que quase invariavelmente a denunciavam, mais ou menos subtilmente, como mais uma abordagem folclorista ou orientalista da ‘cultura marroquina’, antes mesmo de eu me dispor a explicar-lhes qual o tipo de aproximação que pretendia fazer à questão³⁶. Essa é, aliás, uma postura que também podemos encontrar nalguma literatura de carácter sociológico (MERNISSI 1986:178-82). A outro nível, não foram também raros os comentários brejeiros que, em alguns casos, faziam menção à homossexualidade dos estrangeiros que os procuravam.

Muitas foram, no entanto, as mulheres marroquinas de meio mais popular ou mais burguês que reconheceram a necessidade de irem periodicamente ao *hammām*, ou as saudades que tinham de o fazer. Por outro lado, a literatura de ficção marroquina (e não só de ficção, ver: KILITO 1990), de forte componente etnológica, está recheada de descrições apaixonadas do *hammām*, sobretudo como lugar da infância masculina e como espaço fortemente erotizado (ver CARDEIRA

³⁶ Outros autores referem uma desconfiança mais geral em relação aos investigadores estrangeiros no Magreb, por exemplo: JANSEN 1987:XV.

DA SILVA 1988:159-161 e 1990). O *hammām* — e isso merecia uma investigação diferente daquela que pretendo fazer — apareceu-me assim como uma espécie de detonador simbólico de identidades a diferentes níveis — nacional, étnica, religiosa, de género — e como lugar referencial para a constituição do *self*. Continua, então, a ser indiscutível a sua importância sociológica nos diferentes meios sociais e culturais marroquinos; a questão está em saber de que tipo, a que níveis e com que intensidade ela é mais pertinente.

Boudhiba, num dos textos mais citados sobre o assunto, toma o *hammām* como ‘fenómeno social total’, “(...) le creuset dans lequel la société musulmane trempe et forge une certaine mentalité” (1964:9) e noutro (não menos citado) refere-se-lhe como “la cheminée qui a assuré à la société musulmane un tirage adéquat” (1982 [1975] :210).

Apesar da sua difusão pelo Médio Oriente — por influência Otomana — a importância do *hammām* parece ser sociologicamente mais relevante no Magreb, sobretudo em Marrocos e na Argélia, o que é explicado por Buitelaar (1992:179) pela orientação jurídica do malikismo vigente que sublinha de modo mais efectivo a importância da *Tahāra* (purificação).

Na verdade, a maior parte das interpretações relativas ao *hammām* colocam-no assim como um reflexo durkheimiano de uma ideologia inscrita no *espaço positivo* por ela determinado³⁷ o que não deixa de ser uma aproximação pertinente mas limitativa se quisermos prosseguir, na linha do segundo princípio enunciado por Foucault para as *heterotopias*, com uma análise mais dinâmica do *hammām* não

³⁷ Como eu própria fiz em CARDEIRA DA SILVA 1988.

enquanto instituição mas enquanto espaço de práticas, de essa famosa *praxis* que não existe senão no movimento contínuo do vai-e-vem entre a fronteira invisível da forma que habita e a daquilo que ela faz, ou percebe (DUVIGNAUD 1977:141). Não fosse eu colocar-me nesta perspectiva, e dificilmente teria captado a importância dos *hammām*-s para as mulheres da *medīnā* de Salé.

Pauty (s/d), faz referência a sete *hammām*-s na *medīnā* de Salé: o de Bab Sebta, o de Nekhla (também conhecido por Souiqa), o de Ta'la na rua da antiga judiaria, o do Suq (Suq al Kibir), o de Boutouil, o de Sidi Turki, e o Chlih. A distribuição destes banhos, muitas vezes dependentes das famílias que lhes davam o nome, obedece à antiga organização urbana em *derb*-s, que congregavam familiares e serviçais. De acordo com a mesma lógica urbana e com o levantamento por mim efectuado, a sua localização corresponde ainda à atomização da *medīnā* em torno de núcleos constituídos por equipamentos religiosos e de utilidade pública: ao lado das mesquitas, os *hammām*-s, as sedes de confrarias (*zāwā*-s) e os fornos do pão. Estes são dispositivos estruturantes do espaço e que demarcavam — pelo interior — núcleos habitacionais (*derb*-s, *hūmā*-s). O mesmo não parece acontecer com o *hammām* de Bab Chaafa, no bairro com o mesmo nome, mais popular e recente, nem com os duches mais modernos que, entretanto, se multiplicaram nas zonas mais pobres³⁸ e periféricas³⁹. Alguns destes ganharam má reputação por alegada prostituição organizada pela *Gelaça*⁴⁰.

³⁸ Apesar do ingresso nos duches ser mais caro do que nos *hammām* no duche: 5dh, no *hammām* e 3,5 (cerca de 125\$00 e 85\$00 respectivamente).

³⁹ No levantamento que fiz acompanhada pelas minhas vizinhas, e com base nos seus conhecimentos (ver mapa anterior), registei os *hammām*-s referidos por Pauty (s/data) e ainda, o de

Se antigamente o *hammām* de eleição era o do bairro ou do *derb*, hoje essa topografia é regateada em função da alegada limpeza, temperatura ou reputação e varia de acordo com os humores das utentes, dos maus ou bons encontros ou da simpatia da *Gelaça*. A elasticidade dessa escolha permite assim o alargamento das redes de sociabilidade para além da área residencial restrita, a sua produção, mais do que a mera reprodução. Mas isso não significa que o *hammām* não continue a funcionar como marca identitária: recusar um *hammām* ou considerá-lo *mūs*r (sujo) significa muitas vezes distanciar-se socialmente de um tipo de clientela. Como dizia Miriam:

« — As mulheres não gostavam dos *barrānī*-s, as *slāūā*-s. (...). Ainda hoje é assim. Sobretudo no *hammām*, têm medo dos micróbios. E os *barrānī*-s também não gostam dos *slāūī*-s». Do relato de vida de Miriam

A ideia de poluição e sujidade aparece como marca do jogo de escalonamento social, e embora de forma inconstante, desenha uma topografia dos *hammām*-s muitas vezes independente do seu lugar real.

A maioria das mulheres da minha vizinhança — mesmo aquelas que tinham casa de banho em casa — preferiam o *hammām* Chlih, construído pelos Naçri (sito no *derb* Sidi al-Arabi Naçri), ao *hammām* de Bab Chaafa, muito mais próximo de suas casas mas numa zona mais popular. Estas mulheres regeitavam-no dizendo que

Bab Chaafā e o da Mellah Jdida e os duches Al Uasti (Bab Al Hamis), Al Xaraf (Bab Chaafa), Al Hafra (Boutouil), o de Sidi Idr, perto do marabuto com o mesmo nome, e onde — dizem — teria existido um *hammām*, o Jido (Kisairia), o Tacadum (Bab al Hamis), Al Cheb (mercado municipal) e Al Assri (rua Zeneta).

⁴⁰ *Gelaça*: literalmente, a que está sentada.

era sujo (o que não era menos verdadeiro para o *hammām* Chlih). Regiam-se por uma topografia que segue o *sentido de orientação social* (Bourdieu) e que se adquire, tal como o sentido de orientação geográfica — pela *prática*.

Mas, mesmo dentro dos banhos, as diferenças estatutárias das mulheres são evidentes, bem como as táticas que, quando transformadas em estratégia, visam a mobilidade possível num meio socioeconómico e cultural apertado. Isso começa por ser evidente no comportamento territorial das mulheres que dispõem os baldes — três por pessoa — num rectângulo no chão que delimita a ocupação do grupo doméstico. A escolha da zona da ocupação é feita, em primeiro lugar, em função do calor das salas que são progressivamente aquecidas, em número de três. As mulheres com crianças ocupam as duas primeiras, mais frias. Depois, é tido em conta o escoamento das águas sendo as zonas periféricas, junto às paredes, as menos expostas ao escoamento das águas vizinhas, tintas de *henna* e de *ghaçūl* e das urinas dos meninos. Mas quando essas questões mais pragmáticas estão resolvidas, as mulheres optam por juntar-se a outras vizinhas ou conhecidas chegando mesmo a reservar-lhes o lugar, dispondo os seus baldes de modo mais alargado, o que é um dos muitos motivos de zaragatas frequentes no *hammām*. As mulheres de estatuto superior anicham-se nas áreas que permitem maior privacidade — que são, em geral, as menos poluídas — mas mantêm-se atentas ao que se passa, não se abstendo de comentar a exuberância de algumas atitudes das outras e ostentando um pretenso *ādāb al hammām* ('as boas maneiras' em matéria do comportamento nos banhos BOUDHIBA1982 [1975]:205)).

O *hammām* é um cenário privilegiado para o jogo do *ādāb* — dos valores urbanos e civilizados da *hadārā* por oposição aos da *al-bādīā* (BROWN 1976: 212

e 244 n20), um bom palco para encenações em que cada personagem procura desempenhar um papel à altura que lhe possa servir convenientemente no dia-a-dia. Ou seja, para retomar Bourdieu, um bom tabuleiro para o jogo da *distinção*. Se, continuando com Bourdieu, lhe acrescentarmos a força evidente na definição do *habitus* — com a sua vertente regeneradora — e, particularmente do *hexis corporal* e lembrarmos que a relação com o outro é sempre, antes de mais, uma comunicação de *habitus a habitus*, uma relação prática, mais do que racionalmente apreendida, o *hammām* retoma naturalmente a sua fama contestada de lugar de observação privilegiada para determinado *espaço social*⁴¹.

As ideias clássicas do *hammām* como antecâmara da mesquita (Bouhdiba) e das abluções como prelúdio da oração também não são suficientes para explicar a frequência ou a escolha dos banhos na *medīnā* de Salé. As minhas vizinhas frequentavam-nos a um ritmo que não era nem o do apelo do almuadem, nem o da sua sexualidade. É verdade que Aicha, sua mãe e filhas reservavam as quintas-feiras para ir ao *hammām* Chlih, sempre que podiam. Mas Miriam, por exemplo, dizia preferir o duche *al xaraf* e evitava os dias em que sabia haver muita afluência, como as vésperas do início do Ramadão ou do ano lectivo das crianças.

Também as raparigas, que antigamente não frequentavam o *hammām* porque isso pressupunha um estado de impureza a que não se expunham, acompanham hoje as suas mães ou combinam encontros com suas amigas para as lavagens semanais. Elas não temem mais os antigos vaticínios de que as idas precoces ao *hammām* as

⁴¹ Ainda, e também, na lógica de Bourdieu: um sistema de posições sociais que se definem por referência umas às outras.

transformava em mulheres prematuras de seios desmesurados e muitas arriscam duvidar da capacidade tradicionalmente atribuída às *Taīābā*-s — empregadas e massagistas — em avaliar pela forma e movimento das suas ancas ou das abas do seu nariz, a candura do seu comportamento sexual.

Ainda que a ida ao *hammām* continue a ser jocosamente associada ao acto sexual e evoque a sensualidade — sobretudo durante o período do Ramadão -, os banhos são muito mais do que o mero remate da sexualidade (se calhar hoje mais o seu prelúdio), ou o preâmbulo à oração.

Mães e filhas vão ao *hammām* ao ritmo do seu dia-a-dia marcado por um Islão menos ansiogénico do que a ortodoxia, e ao compasso menos certo dos seus desejos e necessidades. As noções de purificação e higiene confundem-se no termo *Tahāra*, confusão que, de resto, é fomentada pelo próprio discurso islâmico, e mistura-se ao desejo de convivência que se cumpre nos banhos, como nos salões de cabeleireiro.

O *hammām* é uma das estações principais do *radio medinā*. A informação que circula ali não é muito diferente das outras, mas é um canal privilegiado para os temas conjugais, sexuais e corporais. Mantém, também, a sua função de mercado conjugal. Por outro lado, os banhos são lugar de alternância com o mundo atarefado das lidas domésticas das mulheres ou das tardes entediadas das raparigas, de distensão e catarses, por vezes mesmo de desavenças, o que faz deles sítios animados e turbulentos, cujo ruído ecoa nas abóbadas para se repercutir nas experiências de cada uma.

O *hammām* Chlih hoje estava demais. Estava muito cheio e animado: mal entrei Umm Aicha, a *Taīābā* desdentada que já entrevistei cá em casa e que é mãe da *Gelaçā*, estava sentada em grande animação com outras mulheres, em cima de uma esteira, brincando e rindo. Percebi que estavam em animada conversa de fortes conotações sexuais. Umm Aicha estava praticamente nua, como costuma andar no *hammām* a carregar baldes. De repente, enquanto entregava a alfofa à sua filha ouvi grande reboliço, e Halima puxou-me a manga do casaco e apontou-me as velhas rindo muito: uma delas — outra *Taīābā* — apertava os seios flacidíssimos de Umm Aicha, outra mulher fazia-lhe cócegas no sexo, enquanto uma terceira fingia enfiar-lhe o dedo por trás. O suficiente para dar cabo da sexualidade a qualquer criança mais frágil — diriam os psicólogos —, e para me dar pesadelos se não estivesse tão bem disposta. Ri-me, então, mas precavi-me, porque sou presa fácil e predilecta para este género de brincadeira, e se me visse envolvida, de certeza que não seria capaz de fingir que ria: o espectáculo era demasiado desagradável para mim.

Lá dentro estava *hajjā* Samira e as duas Fatimas — as minhas vizinhas mais ricas — que de cada vez que passavam para a sala mais quente me observavam pelo canto do olho. Rachida tinha-lhes dito que eu não sabia como estar no *hammām* e que me lavava de pé, o que as tinha feito rir muito a elas e irritado bastante a mim. Dei comigo a esmerar-me com a luva a esfregar-me com a maior destreza possível, pus o *ghaṣṣūl* que a Miriam me deu e o *henna* na sequência e quantidade certa, com desembaraço, mantendo-me sempre sentada e de pernas estendidas (o que é difícil, duas horas seguidas...) fingindo que não percebia que estava a ser controlada. Mas a Melika estragou tudo: como habitualmente, quis ser ela a esfregar-me. Aceitei porque sempre é preferível que seja ela do que a sua mãe que me deixa inevitavelmente arranhada e me magoa. Tratam-me e agarram em mim absolutamente como o fazem com as crianças e eu berro e queixo-me como elas. Acham que não me esfrego suficientemente. Mas ontem decidi que era demais e disse à Melika que só a deixava esfregar-me as costas, e que se ela quisesse, no fim podia vir verificar se estava tudo

como devia ser. Expliquei-lhe — para justificar a ‘sujidade’ que sempre encontram no meu corpo — que na Europa as pessoas não se lavam com o *Kis* (a luva áspera), mas com uma esponja suave. Melika olhou para mim desconfiada. Pareceu-me um pouco ofendida porque sei que o fazem por amizade e por um certo tipo de deferência⁴²: não me é permitido levantar para ir buscar os baldes de água, o melhor lugar é sempre reservado para mim e Aicha manda sempre uma das filhas buscar as minhas toalhas à entrada para que eu não apanhe frio à saída. Como para as crianças. Quando deixo que me esfreguem deitam-me como o fazem a elas, ao seu colo, e colam-me os seios à cara, o que se torna bastante incómodo, ainda mais porque não permite grandes movimentações e dificulta a fuga às arremetidas violentas da luva áspera. Estou de acordo com Eickelman quando diz que tudo isto não parece ter nada que ver — salvo alguns olhares furtivos lançados aos raros corpos bonitos das mais jovens, mais por inveja do que por desejo — com a sensualidade que, sobretudo os homens, costumam atribuir aos *hammām*-s das mulheres.

No fim, como que desconfiando do meu desagrado em relação ao espectáculo inicial, as velhas *Taṭābā*-s, às quais se juntara agora a *Gelaṣā*, estavam a beber chá e a comer bolos, chamaram-me para me sentar com elas e ofereceram-me chá. Soube-me bem mas bebi-o depressa, dentro dos limites da cortesia necessária. Estava desejando voltar para casa sozinha. Inventei uma desculpa e disse à Aicha que me vinha embora sem esperar por elas. Ela disse-me para eu vir pela rua da Madarsā (mais movimentada) porque vinha sozinha, embora fossem apenas oito horas da noite. A *medīnā* é linda a essa hora. Nas escadas da Mesquita estava um rapaz que percebeu que eu vinha do *hammām* e que me disse sibilando como num convite «*B'ṣaHā*» (Saúde). Eu não respondi, hesitante, sem saber se o meu silêncio era uma falta de cortesia porque essa fórmula é comum e quase obrigatória quando se vai ao *hammām*. Ele insistiu e pronunciou-a de

⁴² Davis refere que as mulheres de estatuto elevado são as que mais recorrem à *Taṭābā*.

modo claro e completo, como querendo desfazer qualquer equívoco ou alusão anterior: «*B'çahâ ūa al'rāhâ*». Eu dei a resposta entre dentes «*āllāh i'aTīK al çahâ*». (Que Deus te dê saúde a ti). Quando contei à Miriam, rindo, ela disse-me, séria: «Na próxima vez passas em silêncio». Do caderno de campo

Haxūma! É verdade que tinha por vezes dificuldade em cumprir esse *ādāb* em que se impregnam as meninas desde tenra idade, cujo valor mais querido é o pudor (*al hīā'*) e que se mistura perversamente no *hammām* à observação dissimulada da discrição das outras. Tinha também, de início, dificuldade em adaptar-me às posições obrigatórias, sempre rentes ao chão, ao espectáculo indecente dos ventres e seios e à promiscuidade das águas, habituada que estava à postura vertical do duche individual. Cheguei mesmo a obrigar-me a ir ao *hammām* — por razão da minha pesquisa — compreendendo a *hammamofobia* que vitima algumas raparigas (BOUDHIBA 1964: 12). Mas, vim depois a compreender, o que me incomodava mais eram os excessos, as transgressões ao *ādāb*.

O comportamento nos banhos é fortemente regulado pela ética islâmica (BOUHDIBA 1982 [1975]:204). Uma das funções tradicionais da *Gelaça* é a de vigiar os limites dessa ética que, na verdade, são frequentemente ultrapassados. A interdição da nudez, por exemplo, é transgredida, embora seja entendida mais como uma *falta de gosto* e de maneiras, do ponto de vista estético e social, do que moral ou religioso. Outras atitudes mais ou menos obscenas são, como vimos, toleradas, dentro dos limites da brejeirice.

A *Gelaça* continua a deter também o poder fundamental — no que respeita ao *hexis corporal* e sexual — de decidir qual o momento em que os meninos devem

abandonar o *reino das mães* (Bouhdiba) e ingressar nos *hammām*-s mais discretos dos homens. Mas não é só por isso que ela continua a ser uma das mulheres com mais poder público a nível da vizinhança.

Pelo *hammām*, e pela *Gelaça*, passam os momentos liminares das vidas de cada um: por altura de um nascimento ela recebe pães de açúcar, *sfūf*⁴³, velas, *cous-cous* ou dinheiro, prendas que se repetem na primeira ida ao *hammām*, depois da circuncisão⁴⁴, no dia anterior à festa do *henna* que antecede o casamento e sete dias depois do mesmo, no regresso da peregrinação, no fim do luto da viuvez⁴⁵, e por alturas do Ramadão (trigo ou farinha) e da '*axūrā*'⁴⁶. Para além do seu salário fixo⁴⁷, ela recolhe para si o dinheiro das alcofas que guarda no vestibulo, e aquele que, com mais ou menos desembaraço, arrecada da venda do *ghaçūl*, do *khul* (antimónio para a maquilhagem dos olhos) ou do sabão *beldī* (sabão local). Muitas vezes, acumula a sua função de recepcionista com a de *al qūādā* (alcoviteira) ou com

⁴³ Mistura de cereais torrados e moídos com açúcar.

⁴⁴ Cujá designação clássica — *Tahāra* — a assimila à purificação.

⁴⁵ A viúva, passados 4 meses e dez dias da morte do marido (esses dez dias não devem ser completos), vai de manhã ao *hammām* acompanhada de raparigas virgens ou mulheres mais velhas que não sejam casadas, o que poria em risco a vida dos respectivos maridos. Por seu turno, as virgens podem beneficiar da sua companhia para arranjam maridos mais facilmente. No *hammām* dá um lenço branco às mulheres solteiras e os seus trajes brancos aos pobres. Depois coloca o *henna*, o *khul* e o *suaK* (casca de noqueira para higiene e embelezamento dos dentes e gengivas), veste um fato novo e oferece uma festa com *cous-cous* às outras mulheres.

⁴⁶ Festa não canónica no décimo dia do ano islâmico, especialmente animada pelas mulheres e crianças.

⁴⁷ Alguns dos *hammām*-s funcionam hoje em regime de exploração familiar repartindo-se as funções dos *qTāb*-s (que trabalham no forno) entre os homens e as de *Gelaça* e *Taībā* entre as mulheres, substituídas, evidentemente, por homens no turno masculino dos banhos. Cf. também JANSEN 1987:44 e DAVIS 1978a:418.

outras mais clandestinas, menos tradicionais e menos legais. Mas o seu pecúlio é eminentemente passivo e simbólico: para além de capitalizar o estatuto que o ritmo tradicional do *hammām* ainda lhe confere⁴⁸, ela é muitas vezes, ainda hoje, oriunda de um 'acel de *gnāūā*-s, *xūāfā*-s e *qāblā*-s dominando, juntamente com as *Taīābā*-s, uma rede de pessoas e serviços locais muito alargada e eficaz. Mas mais do que isso, durante as eleições, por exemplo, estas mulheres imponentes utilizam os meios de difusão tradicionais e o seu estatuto privilegiado de intermediárias entre as intermediárias para captar adeptos para as suas causas menos domésticas. Este é um exemplo clássico da *tradição* reciclada ao serviço de uma *modernidade* local.

O mesmo acontece com os duches que, pela ausência da arquitectura tipicamente exuberante dos *hammām* e negligência do *ādāb al hammām* não inspiram os mais orientalistas, nem suscitam tantas abordagens 'culturais', confundindo-se com a modernidade pura e simples de qualquer outro balneário, em qualquer outro ponto pobre do mundo, mas nos quais um olhar atento denuncia a especificidade, o vocabulário próprio — herdeiro do *hammām* — que justifica a análise sociológica contextualizada:

Entra-se na porta de um prédio de habitação, de dois ou três andares, e ao fundo de um corredor tem a boca do forno, que é uma espécie de cilindro em pedra. Ao lado desta há uma abertura que me deixou entrever um homem sentado num espaço com algumas mesas e cadeiras, vendo televisão. Soube que era o marido da *Gelaça* e que o casal se instalava ali

⁴⁸ Um estatuto que, sublinhe-se, tem a ambiguidade de quem trabalha com a poluição: ao mesmo tempo temido e rejeitado. A conotação negativa é mais acentuada na *Taīābā* que contacta directamente com os corpos e a água suja. Cf. também JANSEN 1987:56-60 e DAVIS 1978: 425.

durante o dia porque mora longe. Ao fundo, é o acesso ao duche dos homens. Todo o espaço é escuríssimo e muito quente e húmido logo à entrada, e com um fumo quase asfixiante. Na sala de recepção das mulheres, há vitrinas com bijutaria, lenços e outros produtos femininos vendidos pela *Gelaça* e a omnipresente fotografia do rei espiando até as mulheres nuas. A Miriam com o Jelal (filho da sua condómina), a Sumia e a sua mãe (...) foram para uma pequena sala sórdida com um murinho baixo e torneiras. Nessa sala paga-se seis dirhams por pessoa. Na sala colectiva paga-se cinco dirhams. Como o Jelet chorava muito, Miriam deu-lhe a mama⁴⁹. Levavam consigo os baldes, a alcofa a *Taça* (taça para derramar a água sobre o corpo), o *Kis*, como fazem quando vão ao *hammām*, ou quando vêm tomar banho a minha casa. Do caderno de campo

A ambiência escura e húmida, as posturas, as práticas, os adereços e atitude, até mesmo a presença quasi-divina e ubíqua do *melīK* (rei) apropriando-se da tradição e da modernidade, e dos *jnūn* — que tanto habitam as grutas subterrâneas, como os hipocaustos (*zūf*) e as canalizações — são comuns a *hammām*-s e a duches. Mais do que lugares de mera reprodução sociocultural, uns e outros são encruzilhadas que permitem a aglutinação a diferentes níveis, de novos elementos para a definição do *habitus* e para a *incorporação* ou seja a apropriação pessoal de características posicionais, através do jogo da *distinção* que encontra nesses lugares tradicionais persistentes na modernidade, nesses lugares ‘locais’ inscritos no espaço ‘global’ — nessas *heterotopias* — o cenário e os adereços ideais para a sua *prática* comprometida entre o princípio da *distinção* e o princípio da conformidade.

⁴⁹ Prática corrente entre mulheres condóminas, familiares ou amigas o que explica a persistência do vocabulário do parentesco de leite. Essa é mais uma das táticas femininas de sedimentação dos elos das suas redes de *qarābā*.



.Marabutos: os fins, os meios e os *media*

Ao lado dos *hammām-s*, os marabutos mereceram também atenção particular de etnólogos e sociólogos, como espaços de liberdade e sociabilidade feminina (MERNISSI 1981 [1977], ZANNAD 1985, REYSOO 1988). Mas tal como os banhos, é preciso colocá-los na topografia alargada das redes e táticas femininas, mais do que entendê-los como meros espaços de ‘respiração’ religiosa.

O termo marabuto que, entre os europeus, designa os santuários e túmulos de santo no Norte de África, foi celebrizado — por via do português (MACHADO 1977 [1952,1967]: 58)⁵⁰ — a partir do vocábulo árabe *murābiT* que significa habitante de uma espécie de convento fortificado (*ribāT*) como os que, em Marrocos, engrossaram os movimentos religiosos e militares despoletados no século XV-XVII em reacção à presença portuguesa. Alguns deles mereceram honras e fundaram confrarias⁵¹ difundindo a sua *baraKa* pelas *zāūā-s* espalhadas por todo o país, ao lado de outras de renome e origem internacional. Mas os santos⁵² que as mulheres procuram e incluem na sua lógica de recurso a intermediários pouco têm a ver com essa imagem de combatentes pela fé. Em geral preferem outros que, embora mais discretos nas suas *Kūbā-s* (cúpulas) singelas,

⁵⁰ Cf. *Marabuto* e *Marabu* p. 58, e *Morábito*, *Morábeta* p. 163. O termo *almorávida* tem a mesma raiz. Eickelman evoca ainda a ideia implícita de ‘ligação a Deus’. (1981 [1976]: 25, 160 e 1989, [1981]: 289)

⁵¹ Haveria cerca de cinquenta *zāūā-s*, a maioria pertencendo a ordens (*Tāifā*, partido ou secção, termo mais utilizado do que *Tarīqā*, caminho ou via) espalhadas por Marrocos. Duas eram específicas de Salé: a dos Hassuniin e a dos Hajjiin (BROWN 1976:110).

⁵² Mantereí o termo ‘santo’ sem com isso pretender qualquer paralelo com os santos cristãos (embora existam semelhanças evidentes). Para um bom resumo das diferenças fundamentais entre uns e outros, veja-se TURNER 1974, sumariado por EICKELMAN em 1989, [1981]: 293).

preferem outros que, embora mais discretos nas suas *Kūbā*-s (cúpulas) singelas, muitas vezes coabitadas pelos *jnūn*, se mostram mais eficazes em termos locais. Aos marabutos, elas chamam 'santo' (*ūalī, salaH*), *mūlāī* (quando a sua ascendência é *xerifiana*), ou simplesmente 'senhor' (*sīdī*) ou *Saīdā* ou *Lallā* para as mulheres, porque também as há⁵³. O princípio de consagração — genealógico, iniciático ou por consenso (REYSOO 1988:48) — que lhes conferiu a *baraKa* pouco importa às mulheres⁵⁴. É mais o aparato dos santuários — que varia entre a simplicidade natural de uma pedra ou árvore e a exuberância arquitectónica das cúpulas e colunas multiplicadas⁵⁵ -, a concorrência dos *mūsim*-s (festivais, romarias sazonais)⁵⁶, a habilidade dos descendentes dos santos em produzir a sua reputação e fundamentalmente o temperamento que lhe é atribuído (DWYER 1978:591-2) que determinam as preferências da clientela.

⁵³ Embora na maior parte dos casos, por associação a um santo homem (DWYER 1978:587; REYSOO 1988:46,47; e para a Argélia JANSEN 1987: 83). Em Salé registei: Lallā Ghafa, Lallā Zohra Al Halua, Lallā Rhima, Lallā Fatna bint Al Naam, Lallā Memmes, Lallā Aicha M'saud, Lallā Taxight, atribuindo-se às duas últimas uma relação de companheirismo com Sidi Ben Acher; também as Sba'a Benat (sete meninas) de Bab Chaafa teriam herdada a *baraKa* de um pai demasiado velho para as conceber sem a intervenção divina. Muitas delas, em Salé, não têm *Kūbā*; ver a esse respeito para Taroudent: DWYER 1978b: 587.

⁵⁴ São os mesmos princípios assim enunciados por Reysoo que presidem, em geral à organização de confrarias, construídas na linha sucessora do marabuto. No entanto, a adesão a esta ou aquela não obedece a critérios rigorosos, sobretudo no que respeita às ordens ditas populares que são as preferidas pelas mulheres (ver adiante).

⁵⁵ Os santuários mais sumptuosos têm uma sala de oração, o mausoléu do santo, coberto por uma *Kūbā*, uma sala para as recitações e celebrações, uma escola corânica e quartos para hóspedes — peregrinos, estudantes, viajantes, e doentes. Por vezes há também um cemitério para a gente da cidade que pode pagar para aí ser enterrada.

⁵⁶ Em Salé também se usa o termo '*amārā*'. Reysoo (1988:3, 35) critica a utilização do termo celebrizado pelos franceses em detrimento da designação vernácula (IDEM:203 n 4)

Na minha rua havia um marabuto que não insisti em frequentar pela má vontade que a *muqadimā*⁵⁷ demonstrou desde o meu estabelecimento em Salé. De resto, sempre evitei ultrapassar a *horma* (delimitação do espaço sagrado) dos santuários e mesquitas, apesar da insistência das minhas vizinhas que apelavam para a unicidade divina intrínseca (o *taūHīd*) — que, para os muçulmanos, une cristãos e muçulmanos e, para os cristãos, os divide — para me convencer a fazê-lo. Mas um dia de Ramadão,

(...) a caminho do *sūq* onde me dispunha a comprar pão e uma lata de atum (para fugir às ementas nocturnas e copiosas da época), Miriam convenceu-me a espreitar o mausoléu que dá nome à minha rua. Um homem que, na altura propícia, distribuía esmola sem olhar a quem, estendeu-nos dois pães. Miriam ficou radiante, dizendo que aquilo me ia dar sorte para o resto da vida — o que ela traduziu por um marido rico — sobretudo pelo facto de ser a primeira vez que entrava assim num marabuto e logo ter sido privilegiada com um pão que — disse — tinha *baraKa*. Depois, quando quis prosseguir para o *sūq*, ela retorquiu a rir: «Não: agora vamos a Sidi ben Acher que ele dar-te-á o atum!» Do caderno de campo

Miriam, para além de muito bom humor, tinha uma atitude ambígua em relação aos marabutos. Sem ter lido a tese de Laghzaoui⁵⁸ ela achava que as mulheres se reuniam ali como se estivessem num ‘club’ (sic):

⁵⁷ Mulher responsável pelo santuário e cujo papel político local é equivalente ao da *Gelaça*. Ver o capítulo sobre as *faqīrāt*, designação que tomam na Argélia, em JANSEN 1987: 78-82, 86-91; aí se refere a recorrência política às *faqīrāt* pela UNFA, organização nacional das mulheres argelinas.

⁵⁸ Laghzaoui refere que “The kind of atmosphere that all these women create by their presence in the shrine is that of a ‘club’ or a second home.” (1992: 383)

Sim, porque as mulheres vão para lá *txtīm*, (dizer mal de...). Não está bem dizer que *fulanâ* teve um bebé, ou que Aicha discute com o marido, ou que a outra é uma puta. Isso é *namīmâ* e nos *Ktūbā* (livros) diz-se que isso não é correcto.

— Mas quem é que te ensinou isso?

— Não percebo. Aqui em Marrocos é o *Maliki*⁵⁹...

— Não, não é isso...

— Então? Na escola havia um *fqīh* que nos ensinava os *hadīth*-s. Era o *fqīh* Merini. Quando as raparigas entravam na sala, tinham todas medo dele. Ensinava-nos o Ramadão, o jejum etc. e, depois, entrávamos com ele na mesquita para nos ensinar a oração. Do relato de vida de Miriam

Mas esta sua atitude não implicava cepticismo ou dúvida em relação às capacidades milagreiras dos santos nem, tão pouco, uma crítica à heresia que alguns atribuem aos cultos. Apesar da aprendizagem relativamente profunda da ortodoxia (ela conhecia, por exemplo, o significado do malikismo), dos ensinamentos do austero *fqīh* ela retivera mais a crítica social do que a formalidade do dogma. De resto, as críticas que veio mais do que uma vez a enunciar sobre o comportamento das mulheres nos marabutos não a impediam de os frequentar quando achava necessário. Fê-lo para solicitar casamento, depois o divórcio, e voltou a fazê-lo para o agradecer.

(...) Desde que cheguei que [Miriam] se manifestava descontente com o terceiro marido⁶⁰, com quem vivia há cinco anos. O próprio casamento

⁵⁹ Miriam referia-se à escola jurídica do malikismo vigente em Marrocos.

revestia características para mim inicialmente espantosas, de interesse meramente económico, até me começar a aperceber que num meio pobre em que vivo agora, isso era perfeitamente expectável. O descontentamento prosseguiu na base das queixas em relação ao facto de que era ela que suportava todas as despesas da casa. De facto Miriam (...) queria o divórcio. Mas, é claro, o divórcio só pode ser obtido, de acordo com a lei islâmica, pela vontade do marido. Há cerca de dois dias Miriam disse-me: «Maria, desta vez está decidido, vou-me divorciar». Eu perguntei-lhe «Mas como vais fazer para te divorciar?» e ela respondeu no seu fraco francês: «*La politique va commencer*». No dia a seguir, para meu grande espanto, Miriam mostrou-me o seu dedo com tinta para me demonstrar que tinha ido ao 'adūl (funcionário do tribunal) e que tudo estava legalmente tratado. Perguntei-lhe, então, como tinha feito. Ela não só deu 2500 dirhams (cerca de 50 000\$00) ao marido para que lhe concedesse o divórcio (ao qual, anteriormente, ele se recusava) como renunciou aos três meses de pagamento que a lei prevê, para evitar que durante esse período, também como a lei prevê, ele pudesse voltar mesmo contra vontade dela. Isto deixou-me perplexa por me mostrar como as tácticas e as práticas podem pôr de pernas para o ar o esquema ortodoxo mais rígido (...). De uma carta à minha orientadora de tese, no início de trabalho de campo

(...)Miriam, sempre atenta às necessidades da minha pesquisa, avisou-me que na segunda-feira ia à gruta de Lallâ Aicha. Esta é uma gruta habitada por Aicha Qandixa, a *jinnâ* muitas vezes ligada ao mar [por quem eu — por causa de uma suposta associação adicional à presença portuguesa e das semelhanças evidentes com a nossa Dama-de-Pé-de-Cabra — me interessava particularmente]. A gruta fica fora da *medīnâ*,

⁶⁰ Por esta altura Miriam tinha-me omitido um dos seus casamentos.

junto ao mar, ao lado de Sidi Mussa⁶¹ e a *zīārā*⁶² incluía as oferendas que a *muqadimā* se encarregava de ritualmente fazer chegar àquela que, pelo menos no entender de Miriam, era ao mesmo tempo santa e *jinīā*, e uma visita rápida à *Kūbā* de Sidi Mussa. Na segunda feira, o dia privilegiado para a *zīārā*⁶³, Miriam preparou a parafernália de ofertas de agradecimento — leite, *henna* e velas (omitiu o pão sem sal e o frango, também cozinhado sem sal⁶⁴ que eram da praxe porque, justificou-se, não tinha dinheiro para mais). Quando lhe perguntei para que era aquilo tudo, retorquiu: «Se eu te pedisse uma coisa, tu cumprisses e eu não te retribuísse tu não achavas bem, pois não?. Eu fui lá há dois anos e pedi um marido. Consegui-o. Depois voltei para agradecer e, por isso, quando pedi o divórcio, também me foi concedido. Agora tenho que lá voltar” Do caderno de campo

O divórcio de Miriam é um daqueles episódios que demonstra com a antropologia não pode dividir-se em capítulos. Mas antes de mais, o que o relato demonstra bem, é a ausência de contradição entre os expedientes utilizados por ela para convencer o marido a solicitar o divórcio — contornando assim as dificuldades legais e burocráticas — e o recurso aos serviços do marabuto segundo a mesma lógica contratual. Miriam, que paralelamente se dizia propensa à posseção por

⁶¹ Brown (1976: 20/1) refere a anterior existência de importantes *mīsim*-s em torno de Sidi Mussa, especialmente pródigo nos assuntos conjugais.

⁶² O termo clássico *hajj* não é utilizado para estas romagens, embora existam algumas homologias com a peregrinação a Meca (EICKELMAN 1981 [1976], 173).

⁶³ A *baraKa* não é exclusiva dos marabutos, o que lhes é particular é a sua capacidade de transmissão. Todos os santos têm um dia *mrabūk*, um dia mais propício para essa transmissão: por exemplo, para Mul [Habib] é a quarta-feira, para Sidi ben Acher e Abdallah ben Hassun a sexta, e para Sidi Iaburi, um santo de origem de Évora cujo túmulo se encontra em Rabat e é também frequentado pelas mulheres da *medīnā* em busca de marido, a terça.

⁶⁴ As oferendas aos marabutos, ao contrário, não devem ser cozinhadas.

Aicha Qandixa, arrogava fidelidade ao complexo de Sidi Mussa, que sempre respondera aos seus apelos. Utilizava uma linguagem e uma lógica comum para o seu relacionamento com os santos, com os *jnūn* e com as pessoas, colocando-me por fim no mesmo pé de Lallâ Aicha, deixando com isso transparecer a percepção da relação de clientelismo que, juntamente com outras, existia entre nós.

As razões que levam as mulheres aos santuários ultrapassam as da mera sociabilidade e catarses (MERNISSI 1981 [1977]) e o exotismo dos ritos de fertilidade, da circuncisão dos filhos, ou do casamento. A esses momentos liminares — logo, também de crise — acrescentam-se os das crises e angústias pessoais que, embora culturalmente determinados e por isso mais ou menos comuns a todas, assumem formas próprias consoante a idade, o estatuto e o *self*⁶⁵. Miriam, sem compromissos familiares, escolhia o santo cúmplice nos seus desejos nem sempre concordantes com a lei divina, independentemente da sua localização ou reputação. Já Aicha, casada e mãe de família, depois dos seus duelos conjugais violentos, refugiava-se sem pré-aviso (o que alvoraçava as filhas e as vizinhas) nos marabutos menos procurados e mais silenciosos, embora sempre relativamente perto de casa (a acessibilidade também é determinante na escolha dos mausoléus (DWYER 1978b: 589). Aicha e as outras mulheres da sua família não frequentavam Sidi Mussa que, ainda por cima, ficava numa zona mal afamada de Salé. Muaziza recorria, desde há

⁶⁵ Evidência disso são as diferenças detectadas por Reysoo ao comparar as *zīārâ-s* das mulheres de Salé com as de Ulad Nahla (uma região rural a 15 quilómetros de Kenitra): em Salé os pedidos aos marabutos respeitam muitas mais vezes o matrimónio ou a procriação (muitas vezes para manter o matrimónio) do que em Ulad Nahla onde o casamento é mais estável (em geral dentro do grupo de parentesco). Apesar disso, ela sublinha a maior participação social das mulheres de Salé (REYSOO 1988 :64, 74)

muito, a Sidi ben Acher que, inclusivamente, a curara de seus males de saúde numas férias em que para gáudio dos netos aí se instalou⁶⁶; e a única vez em que as ouvi sussurrar o nome de Sidi Mussa foi em situação de desespero quando os repetidos insucessos dos noivados de Melika começaram a ser preocupantes. Elas eram mais criteriosas (publicamente) em procurar santos que, pela sua proximidade de casa e pelo seu estatuto menos contaminado pela presença dos *jnūn*, não pusessem em causa a sua imagem de mulheres honradas e seguidoras de um modelo de Islão mais depurado. É que se em Salé, apesar da aparente contradição com o princípio do *TaūHīd*, os santos sempre foram incorporados no discurso religioso rentabilizando o capital simbólico da cidade (BROWN 1976:70), mesmo as confrarias mais conhecidas eram escalonadas socialmente de acordo com a sua discrição. As originárias de Salé, a *hassūnā*, e os *hājjiūn*, e ainda a *dārqaūā*, a *tījānā* e *Katānā* eram reputadas pelo seu decoro — que as associava aos verdadeiros *slāū*-s — contrastando com as *'assā*-s *d al hadrā* (sessões de dança extática) dos *'aīssaiā*-s e dos *hamādxā*-s que eram tidos como violentos e grosseiros nas suas *performances* — o que as conotava com a ruralidade (BROWN 1976:114). As ordens variavam também no que respeitava o acesso às mulheres (BROWN 1976:112). O princípio desse escalonamento social e sexual dos marabutos mantém-se, embora o estatuto de alguns tenha sido alterado ao longo do tempo, pela negligência dos seus descendentes ou pela intervenção oficial (REYSOO 1988; CARDEIRA DA SILVA

⁶⁶ Em Sidi ben Acher é possível alugar um quarto por trinta dirhams (aproximadamente 600\$00) o que permite a uma família passar umas férias relativamente baratas, junto à praia. Mernissi (1981 [1977]) e Reyssoo (1988) referem os marabutos como locais de férias e lazer. Para um estudo mais aprofundado dos santuários perspectivados numa lógica turística veja-se BERRIANE 1990.

1994). As mulheres procuram mais as ordens que, tal como os marabutos mais populares, lhes permitem uma prática mais imediata e sem grandes formalidades nem compromissos. Das confrarias interessa-lhes, fundamentalmente, a *hadrà* e, entre as minhas vizinhas, as mais procuradas e entendidas como mais eficazes eram as dos *Gnāwā*-s que, provavelmente pelo seu carácter popular e exuberante, não foram referenciados pelos informantes de Brown⁶⁷.

Mas não são as decisões superiores ou as preocupações sociais que determinam exclusivamente as escolhas das mulheres que, de resto, nem sempre mantêm fidelidade a um único marabuto. Elas procuram os santos em situações concretas e diversas de aflição pelo que nem sempre recorrem ao mesmo, procurando os da 'especialidade'⁶⁸. É talvez a sua incapacidade de se manterem fiéis que as leva a

⁶⁷ A propósito das *hadrà*-s, ver adiante: *līlā*-s.

⁶⁸ Laghzaoui (1992:28) refere a existência de quatro marabutos com faculdades terapêuticas. As mulheres da *medīnā* referiram-me mais do que esses: Sidi ben Acher é conhecido por curar doenças do foro psiquiátrico (os loucos eram atados com correias às paredes até sentirem o efeito apaziguador da *baraKa*); Sidi Turki é especialista em pediatria, estendendo-se a *baraKa* do marabuto ao *hammān* anexo; Lallā Ghafā é requisitada para resolver questões capilares; Lallā Mammès resolve problemas do sono respondendo à fórmula: "*Lallā Mammès 'Tanī nāss blā qīāss, Lallā Mammès 'Tani nāss blqīāss*" («*Lallā Mammès* dai-me sono sem tamanho, *Lallā Mammès* dai-me sono sem medida"); Sidi Mussa em Salé e Sidi Iaburi em Rabat são especialmente procurados para arranjos matrimoniais; também o marabuto de Lallā Zohra Al Halua tem um poço onde as mulheres à procura de marido se vão lavar. Mas a *baraKa* de alguns santos mantm-se hoje viva nos seus descendentes que são procurados pelas suas virtudes terapêuticas. Alguns exemplos são os dois *fqīh*-s *hassuni*-s com consultório na rua Kachachine (Brown já faz referência a isso: "Thus, for example, a descendant of the patron saint, Sidi Abdallah b. Hassun, could in the eyes of a handful of men transmit God's blessing and cure the sick by writing verses of the Quran on the inside of a bowl from which water was then drunk" (1976: 74) e Laghzaoui refere um *fqīh* velho que entretanto morreu (1992:83), sendo substituído pelo irmão; uma mulher descendente de Sidi Buxaqr que cura a icterícia; os pertencentes à casa de Mulai Tuhami, cuja saliva transmite a *baraKa*; a *muqadimā* de Lallā Aicha Ms'aud que às sextas-feiras 'lava' as donzelas para que arranjem noivo; os descendentes pertencentes à *zāwīā M'Barquia* que dão às crianças fios azuis e amuletos em ferro para expulsar os *jnun*; os descendentes de Sidi Ali Al Talbi que curam as doenças da pele com sal e com o seu próprio sopro.

optarem por santos menos exigentes e mais compreensivos (DWYER 1978b 593, 595-597). Isso poderá explicar também a divisão sexual da topografia hagiográfica⁶⁹.

O mausoléu sumptuoso de Sidi Abdallah ben Hassun, com o seu telhado verde típico da arquitectura real oficial parece atrair, no dia a dia, muito menos mulheres do que, por exemplo, o de Sidi ben Acher⁷⁰, no outro lado da rua, na sua *Kūbā* caiada, muito mais discreta. Não me parece que tenha sido atribuída especialidade clínica particular ao primeiro, ao qual, sem dúvida era reconhecida a capacidade milagreira. Tal como os descendentes de Sidi ben Acher, também os *hassūnūn* praticam ainda os dons que receberam, pelo sangue do seu ancestral⁷¹. Sidi ben Acher, no entanto, tem sido especialmente procurado, ao longo dos séculos, para cura de males psiquiátricos. Essa sua especialidade aproxima-o, perigosamente dos *jnūn*. Por seu turno, e sobretudo junto dos pobres e da mulheres, estes são os agentes imediatos que, aliados ao mau-olhado (*'ain*) e ao *shur*, justificam os desaires ou acidentes quotidianos. A rede de conhecimentos e vizinhanças ocultas de Sidi ben Acher, mais pragmática, no sentido do imediatismo, apresenta-se-lhes muito mais eficaz. Como também, no seu universo quotidiano, para obter os favores

⁶⁹ Laghzaoui refere trinta e cinco santuários em Salé dos quais apenas oito são frequentados por mulheres (1992).

⁷⁰ Laghzaoui (1992), embora refira que o marabuto de Sidi Abdallah ben Hassun é aquele em que se verifica mais actividade feminina em termos da preparação dos rituais do *milūd* (IDEM:100) concorda que Sidi ben Acher o excede em popularidade, junto das mulheres (IDEM:82). Muitas mulheres justificaram-me isso dizendo que o *muqadim* de Sidi Abdallah era demasiado exigente em relação ao silêncio e decoro a ter na sala do túmulo, o que inibiria a função de sociabilidade e partilha catártica que as visitantes procuram frequentemente nesses espaços.

⁷¹ Ver nota 68



O cemitério de Sidi ben Acher
e, ao fundo, os telhados verdes de Sidi Abdallah ben Hassun

rápidos na burocracia é mais eficaz conhecer um contínuo do que um alto funcionário. O registo do imediatismo corresponde, muito simplesmente, a um estado de 'urgência' a que os pobres e as mulheres estão mais sujeitas. Enunciar porquê seria redundar no senso comum. É por isso que as mulheres estão mais implicadas no culto dos *jnūn* do que os homens, e que as confrarias que se entregam a exercícios extáticos são as que mais atraem o mundo feminino e dos pobres. É também por isso, que as mulheres minhas vizinhas sentiam mais empatia por Sidi ben Acher, embora respeitassem e admirassem Sidi Abdallah.

Em todo o caso, essa divisão social dos santos não implica dicotomias religiosas precisas com base no género Alto Islão/Baixo Islão = masculino/feminino, ou mesquita/marabuto = homem/mulher, que, de resto, têm vindo a ser progressivamente criticadas (TAPPER & TAPPER 1987, REYSOO 1988, LAGHZAoui 1993). Os homens — e as crianças⁷² — participam nos cultos marabúuticos e, como vimos, também outros constrangimentos sociais, para além do género, determinam as escolhas e atitudes face aos santos. Só que, para as mulheres — que os próprios homens empurram para a condição de intermediárias porque como Eickelman afirma, podem sempre desmenti-las (1981 [1976]) — os marabutos são os interlocutores naturais com o sobrenatural, o seu meio de comunicação com Deus que, tal como um homem (muito menos um de superior

⁷² Aos quarenta dias é frequente levar os bebés ao marabuto, e por altura da circuncisão também. As crianças acompanham muitas vezes as mulheres nas suas *zīārā*-s, mesmo quando não são elas que padecem de algum mal, como é o caso da *za'rā*, um estado de hiperactividade infantil atribuído aos *jnūn* que é curado por santos como Sidi Adallah ben Hassun (LAGHZAoui 1992:322). Tal como os banhos também o marabuto tem uma importância grande na socialização das crianças por via das mulheres, já sublinhada por Brown (1976:107) e DWYER (1978b: 588 e 595) que alarga a sua importância às opções filiatórias de acordo com as decisões das mulheres.

condição) nunca ousariam abordar directamente. As mulheres usam esses *media* de forma vertical, análoga e complementar àqueles mais horizontais como as visitas e o *radio medina*, ou mesmo outros que merecem o termo mais apropriadamente:

Antigamente, a mãe de Aicha vivia em casa de Faissal, seu meio irmão filho de um primeiro casamento com um homem que bebia muito e do qual Muaziza se conseguiu divorciar — grávida ainda de quatro meses — por influência do *qāid* para quem o seu pai trabalhava. Parece, no entanto, que a esposa de Faissal, cumprindo o papel que as sogras projectam nas noras, lhe fazia a vida negra, dando ordens às criadas (eles eram *lābê ās hallīūm*) para lhe controlarem ao máximo os movimentos dentro da casa, eventualmente temendo o poder que as mães dos maridos sempre detêm em tais casos. Há cerca de dois anos, as coisas parecem ter atingido um ponto insustentável para Muaziza, que acabou por sair de casa com os óculos partidos ao meio e a *Jilābā* rota. Ninguém sabia para onde tinha ido, e assim ficou vários dias. Posso imaginar o brilho de ódio nos olhos de Aicha quando soube disto. Saiu da sua rotina do lar e tear, desceu à cidade e foi fazer um apelo no programa "*duKan al nās*" ("A boutique das pessoas"). Depois, meteu-se no comboio, entrou em casa do meio irmão alvoraçada e disse à sua cunhada (que estava grávida) que se não encontrasse a sua mãe lhe arrancaria o filho do ventre e o poria morto a seus pés. Faissal entrou no instante próprio para evitar que Aicha batesse na sua esposa. Ela deitou-se então a chorar para um canto dizendo que, sem dúvida a sua mãe, infeliz, se tinha já deitado ao mar. No mesmo momento, entrava Muaziza que, sentindo-se abandonada pela gente, procurara refúgio entre outras entidades: tinha ido para Mulai Iacub, um marabuto muito conhecido ao pé de Marraquexe, onde, certamente por milagre, tinha ouvido o apelo de sua filha. Do caderno de campo

A tática do recurso ao rádio e a da recorrência ao marabuto são integradas numa lógica comum que, perante o êxito final, não reconhece qualquer contradição entre as duas.

Os marabutos têm uma importância relevante na cosmologia feminina marroquina. Mas interessa aqui fundamentalmente sublinhar a sua inscrição harmoniosa na rede de proximidade das mulheres, no seu idioma, e no seu modo de funcionamento. Como Eickelman refere, o corolário do princípio do marabutismo — que parece desafiar a própria ortodoxia islâmica — é o postulado de que as relações entre os homens e o sobrenatural funcionam do mesmo modo que as relações entre homens (1981 [1976]: 170-171). Ora esse postulado parece óbvio para o mundo feminino, e isso em perspectivas perpendiculares: na vertical, a relação entre uma mulher e o santo a quem recorre com pedidos e promessas, reproduz o recurso aos intermediários, as relações de obrigação que regem os posicionamentos femininos no interior das suas redes da *qarābā* e os expedientes burocráticos; na horizontal, a distribuição de pessoas em situações e de categorias diferentes por santos de diferentes categorias, reproduz as clivagens de género e estatuto. Ao contrário do que Mernissi (1981 [1977]) pretende ao referir os marabutos como o manifesto da recusa feminina em ceder à arrogância do sistema burocrático, parece aqui tratar-se mais de uma apropriação da lógica que preside ao sistema oficial para o utilizar como idioma num universo que, na prática, nem sequer é marginal ao Islão. Como Eickelman refere (1981[1976]:12, 161), a oposição entre o marabutismo e o Islão formal é lógica, mas não sociológica.

Au Café: entre a haxūmā e la chasse

À topografia 'tradicional' dos banhos e marabutos — escrita pelo Islão no espaço da *medīnā* e lida pelas mulheres de acordo com os seus interesses e necessidades — juntam-se outros lugares menos bafejados pela *baraKa* que as mais novas frequentam comedidamente e de acordo com regras precisas, mas que, para uma análise completa da sua rede de sociabilidade, têm que ser tidas em conta.

Era o aniversário de Melika e, como estávamos no Ramadão, as meninas vieram desafiar-me para ir dar uma volta de carro depois do *fTūr*. M. Samir já me concedeu o estatuto de *maqūlā* (sensata, recta) pelo que posso assegurar a reputação das raparigas. Apareceram todas aperaltadas, com roupas *rūmī*-s. Decidiram ir ao café do hipermercado e lá fomos. Sentadas à volta da mesa, à frente dos sumos e bolos, entretiveram-se a comentar ironicamente todos os que passavam sem deixar de namoriscar subtilmente com os rapazes das mesas ao lado. Depois, quiseram ir a Rabat ver as iluminações e o movimento da Av. Mohammed V. Todas de mãos dadas, como um bando de rolas, aninhavam-se em torno de mim de cada vez — que foram muitas — que os rapazes lhes dirigiam a palavra, até que um grupo mais insistente, conseguiu instalar entre nós o silêncio e Melika me pediu para as trazer para casa. Do caderno de campo

Durante o Ramadão as raparigas gozam desta liberdade nocturna que lhes permite, após a refeição familiar, frequentar sobriamente e com companhia conveniente os cafés, as pastelarias ou os cinemas, mas nunca os da *medīnā*. Como se essas saídas extraordinárias pertencessem a outro tempo, a outro espaço, outro registo, com outros adereços. Quando regressam, ou no dia seguinte, as *soirées* são comentadas entre elas, pelas mães e pelas vizinhas que referem os detalhes das

indumentárias, os episódios, as pequenas aventuras, esgotando os detalhes à procura de um retrato mais fino de um mundo que conhecem mal, mas ostentando as maneiras de quem sabe estar num meio *bourgeois*. Estas saídas são um mergulho num outro universo a explorar para a capitalização do seu estatuto que as mulheres, coagidas no seu espartilho de honra e *haxūmā*, mas conscientes da precariedade da sua situação em meio pobre e popular, não desdenham.

Durante muito tempo o passeio de aniversário de Melika alimentou conversas e a espera de novas oportunidades suficientemente enquadradas e preparadas, para outras surtidas que não fossem entendidas como '*chasse*'...

Cheguei a casa furiosa e contei a Miriam como em Rabat, numa pastelaria escolhida criteriosamente, onde se encontravam vários casais a tomar café, tinham recusado servir-me. Miriam explicou-me então, complacentemente, que os empregados tinham pensado que eu era marroquina e que estava à *chasse* (*sic*, em francês). Do caderno de campo

Chasse em francês, era o termo frequentemente utilizado para designar criticamente as investidas galãs encapotadas. As saídas extra-*medinā* tornam-se assim uma verdadeira aventura, no sentido em que implicam o risco de transgredir a estreita fronteira entre aquilo que, sendo socialmente aceitável, pode mesmo ser rentabilizado e os pequenos desvios ou interpretações de má-fé que podem, pelo contrário destruir reputações. Por isso mesmo, também os cafés da *medinā* não são frequentados pelas mulheres ou raparigas: para além de que, do ponto de vista do jogo social, são lugares que não interessam, aí elas estão mais expostas à crítica da

vizinhança sempre atenta. Dito de outra maneira, os riscos são ali maiores do que o eventual benefício.

Apesar dos grandes perigos destas pequenas aventuras a Rabat, são muitas vezes as mães que, por vezes à revelia dos pais, organizam em detalhe as saídas, permitindo às filhas um pouco de maquilhagem e as saias mais curtas; a *jilābā* seria denunciante da condição *beldī* num mundo que se procura, nessas alturas, por ser *rūmī*. Quem sabe, apareça um noivo....

Foi Melika quem me disse que Sarah tinha uma ‘amizade’ com um rapaz de Safi, com quem se escrevia. Ela, Melika, e a mãe escreviam as cartas em conjunto e já tinham recebido quatro. Sarah conheceu-o em Bab Chellah, na paragem dos táxis, quando voltava de Rabat para Salé. Do
caderno de campo

As mães, embora mais analfabetas no que respeita a este novo vocabulário de indumentárias e *performances* são, por força da vida, mais hábeis no jogo e nas táticas sociais de *bricolage*. Embora reconhecendo a alternância — no tempo e no espaço — entre essas expedições *rūmī*-s e o seu temperado quotidiano *beldī*, elas não hesitam em incorporá-las dentro da lógica que norteia o seu dia-a-dia: a da poupança paulatina de bens e símbolos, em que a riqueza mais ambicionada é, muitas vezes, um marido rico para as filhas.

.Piqueniques: um ar de juventude

Excursões menos arriscadas, embora também socialmente menos rentáveis, são as dos piqueniques em que, por altura do início da primavera, todos os jovens



Num piquenique

participam com entusiasmo. Isto é, verdadeiramente, uma simpática 'tradição' marroquina que Brown (1976) já refere para o início do século e de que tive oportunidade de recolher testemunhos nostálgicos de marroquinos que vivem agora o ritmo moderno da capital.

Rapazes e raparigas, protegidas pelos irmãos mais velhos, vão para as florestas de Mammora — a cerca de seis ou sete quilómetros da *medīnā* — de táxi, camioneta, por vezes a pé, vestidos com roupas leves e coloridas, carregando o seu farnel de *tamarat* (tâmaras) *halūā*-s (bolos, doces), *bghrīr*-s (fritos), *rghāf*-s, ovos cozidos e saladas, e os seus instrumentos musicais — *al bendīr* e *al t'arījā* (instrumentos de percussão) — e aí passam o dia cantando, dançando e (os rapazes) jogando à bola. As raparigas mais afoitas aventuram olhares aos rapazes ansiosos, mas tudo segue dentro dos limites de *al hīā'*, da discrição e respeito, sempre vigiada pelos irmãos e vizinhos.

A Aziza (o meu Citroen 2 CV) depois de ter percorrido a corta-mato alguns quilómetros já em Mammora transportando sete pessoas, à procura de Mohammed, que tinha ido mais cedo, chegou tão cansada como eu. E como se não bastasse, foi preciso tirar o banco para as raparigas fazerem 'cozinha' na parte traseira do automóvel. Eu estava já muito cansada, mas sobretudo cheia de fome. Puseram tudo em cima de uma toalha, tão lindo que quisera que eu tirasse uma fotografia. Quando me preparava para comer, apercebi-me — *haxūm ā!* — que só os rapazes é que estavam sentados. Melika disse-me que eles deviam comer primeiro. Quando chegou a nossa vez, pouco ou nada restava... Do caderno de campo

Não é raro ver nestes piqueniques mesmo as meninas que, por decisão explícita sua, ou por influência da família, usam o *hijab*⁷³; mas essas ficam aqui duplamente sujeitas à vigilância masculina:

Depois do almoço decidimos subir a um monte que prometia uma boa panorâmica sobre a barragem⁷⁴. Partimos em grupo. Atrás de uma árvore, um pouco afastados da zona em que se concentravam os outros, estava um rapaz e uma rapariga com *hijab*, conversando. Um dos rapazes do nosso grupo, que não a conhecia, interpelou-a dizendo que se usava o *hijab* devia saber comportar-se como tal e não estar ali deitada sobre a erva. A rapariga baixou os olhos e levantou-se. Do caderno de campo

Embora fora da *medīnā* mas agrupados por afinidades residenciais ou familiares, os jovens à parte alguma tolerância performativa nas danças e cantigas, não transgridem os valores de suas casas limitando-se a respirar uma atmosfera mais desafogada e menos aborrecida. Mas se estes não são lugares nem tempos de tática social eles são, sem dúvida, momentos de uma convivência mais descontraída entre raparigas e rapazes que, pela ausência dos mais velhos, se tornam talvez nos únicos (para além dos tempos escolares) que permitem a consciência de 'juventude', ou seja, permitem a intersecção do eixo do género — constantemente presente —, por

⁷³ O véu das fundamentalistas, em geral de inspiração iraniana, e que distingue, claramente, na cor, no tipo de tecido, na maneira de se usar, do véu tradicional local: o *litham*, ou *neGab*.

⁷⁴ Quando está mais calor os piqueniques também se fazem numa barragem perto da estrada para Oulja.



De criança a mulher, sem passar por jovem

outro, igualmente entendido como 'natural', mas com menos intervenção na definição de um *self*: o das idades⁷⁵

Majda ia perguntar a sua tia se, quando ela era jovem.... A tia interrompeu-a e disse-lhe: «Eu nunca fui jovem: passei de criança a mulher». Do caderno de campo

Ritmos

Como habitualmente, quando perguntava em que dia calhava o 'Aid, as pessoas não sabiam responder-me com exactidão. Algumas, como verificara com Abdallah [o marido de Miriam], desconhecem o calendário gregoriano ou desprezam-no, e como o Milud é marcado em função do 'Aid al Kabir e da 'Axura, levei algum tempo até ter a certeza do dia exacto. Calhou, este ano [1992], a 10 de Setembro. Do caderno de campo

O calendário da *medīnā* segue o ritmo do ano litúrgico: *l'axūr*, *xaīh l'axūr* (a seguir a *l'axūr*), *mīlūd*, *xaīh l mīlūd* (ao seguir ao *mīlūd*), *jād ālāūl*, *jumād āl thānīā*, *rjab*, *x'abān*, *ramDān*, *l'aīd āl Sghīr*, *būjlaī* ou *bīn l 'aīd* (entre as festas), *l'aīd al Kabīr*⁷⁶. Os nomes dos meses são mais conhecidos pelas festas que contêm do que

⁷⁵ Não quero dizer, evidentemente que a classificação por 'idade' não seja estruturante do *self*. Basta pensar em termos geracionais e observarmos as diferenças comportamentais e de estatuto entre mães e filhas para o entendermos. Mas, na verdade, as categorias do género são incorporadas desde tão cedo que se tornam quase impermeáveis à transversalidade das outras. Dito de outra maneira, antes de se ser 'jovem' é-se mulher.

⁷⁶ Brown refere o mesmo, com pequenas variantes: "1 l'ashōr / 2 shāye' l-ashōr ('Following the 'ashōr') / 3 l-mīlūd / 4 shāye' l-mīlūd / 5 jumād al-luwwel / 6 jumād el-tānī / 7 rjab / 8 sha'bān / 9 ramdān / 10 shār fīor / 11 bīn la-'ayād ('Between the Holidays') / 12 l-'īd le-Kbīr." (1976:89)

pelos seus nomes correntes⁷⁷. Qualquer data referenciada de acordo com o calendário solar, que é o que rege a actividade administrativa e escolar, é primeiro traduzida para o ritmo litúrgico e só depois apreendida pelas mulheres. Na verdade, os dois compassos acompanham músicas diferentes e, mais uma vez a tentação levar-nos-ia a imaginar um ritmo tradicional, lunar, religioso por oposição a um tempo solar, laico e prosaico da modernidade. Mas o diapasão das mulheres da *medīnā* não é, na verdade, um instrumento exclusivamente divino; o que as leva a seguir o tempo da religião é a batuta da azáfama que acompanha cada uma das celebrações, do consumo e dos preços que sobem no Ramadão, ou dos borregos que é preciso comprar para engordar a tempo do 'Aid al Kibir. Um ritmo que segue, afinal, também, uma lógica economicista do trabalho e do mercado.

.'Aid al kibir: os bastidores são a cozinha

O 'Aid al Kibir, a Festa Grande das comemorações litúrgicas islâmicas é celebrada ao décimo dia do mês da Peregrinação, dois meses (lunares) e dez dias depois da Festa Pequena ('Aid al Seghir) que marca o fim do Ramadão. Nesse período intermédio, os muçulmanos que pretendem fazer a Peregrinação a Meca iniciam os preparativos. As agências de viagens publicitam programas e promoções especiais, preços para grupos e pacotes que aliam o percurso ritual a outros meramente turísticos num *marketing* desconcertante para os mais puristas. A Peregrinação deve ser feita nesta altura justamente para que a celebração do

⁷⁷ Tal como para o espaço, alguns autores sublinharam a concepção 'vivencial' do tempo em meio magrebino: o tempo é medido em função da duração do acto que o preenche. GARDET, e PETTONET 1972.

sacrifício de Abraão (Ibrahim no Alcorão) seja encenada no seu palco original e dentro dos rituais canónicos da mesma. A actividade ritual deste período acentua a coesão dos grupos domésticos, reforçada pela mobilidade e convergência dos seus emigrantes que regressam 'à terra' em carros de matrícula estrangeira, sobrecarregados de presentes para os seus, para assistir, também, aos casamentos cujas datas são marcadas, convenientemente, para a época⁷⁸.

Preparando-se para a cerimónia, alguns jejuam na véspera e as mulheres iniciam as purificações inerentes a qualquer celebração indo ao *hammām* e pintando as mãos e os pés com *henna*. Mas elas não participarão propriamente no ritual que, como todos os actos islâmicos oficiais, é exclusivamente masculino. Ficarão em casa à espera que os maridos e filhos mais velhos, envergando *jilābā*-s imaculadas⁷⁹, voltem da oração na Grande Mesquita ou na *muçallā*⁸⁰. Depois, sentar-se-ão no

⁷⁸ Hoje em dia, a maior parte dos casamentos fazem-se no 'Aid, no mês de *xa'bān* (que antecede o Ramadão) ou no Verão tendo em conta as férias dos emigrantes e não só. Marcar um casamento para o período do Ramadão é mal visto, na medida em que denuncia os poucos recursos ou, pior, a falta de generosidade da família dos noivos.

⁷⁹ Como nota Buitelaar, o facto de apenas os homens envergarem trajes brancos nas celebrações como o 'Aid al Kibir e o 'Aid al Seghir, indica a assimetria no género expressa simbolicamente pela noção de pureza: "Claiming purity may, indeed, be an expression of dominance. The fact that men wear white overcoats on the concluding feast of Ramadan while women generally do not is an example of men's general dominance in gender relations that finds symbolic expression in an interpretation of *Tahāra*, which is more highly valued in man than in women." (1992: 180). Ao escolher um tecido branco para a *taxīlā* que a família de Aicha quis bordar para mim, eu desafiei — compreendi depois — essa hierarquia, ao que as mulheres menos próximas reagiram dizendo que o branco era para 'mulheres mais velhas', ou que tivessem feito a Peregrinação. Na verdade eu estava a desafiar mais do que a hierarquia das idades e do género: o meu estatuto de estrangeira dificilmente me colocava na situação de pureza que permite usar essa cor.

⁸⁰ Local ao ar livre onde são também formalizadas as orações para a chuva *ṣalāt al-īstisqā*. Durante o período que passei em Salé esta oração foi feita a pedido do rei, provocando reacções dos fundamentalistas.

salão, esperando que a televisão transmita a imagem do rei, patriarca da *tribo* marroquina, inaugurando as celebrações e difundindo o seu carisma de herói fundador pela televisão⁸¹. Degolado ritualmente pelo *Comandante dos Crentes* (*amīr al-mu'imīnīn*), o animal é transportado depressa para o Palácio e todos seguem as imagens na expectativa de que se encontre ainda vivo à chegada, sinal de ano farto e tranquilo para a nação. Só depois disso se inicia o ritual doméstico.

O carneiro, orientado para Meca é rapidamente degolado, em nome de Deus, pelo chefe de família assistido pelo filho mais velho. Diz-se, em Rabat, que no dia da festa o rio Bu Regreg fica vermelho. Exagero. Mas o sangue dos carneiros degolados escorre pelos regos das ruas estreitas e ralos de todos os pátios. A morte estrebuchante e o sangue claro da vítima alegram, nas suas premonições, a família. A pele é insuflada e rapidamente retirada e o animal esfolado é pendurado para que o sangue escorra completamente, como a lei islâmica prescreve para toda a carne, mesmo para aquela que não é consumida ritualmente. A dissecação é exímia, treinada a perícia anualmente. O fígado, tradicionalmente o centro da paixão, o coração e o baço, são envolvidos nos panos da gordura e grelhados em espetada — *bulfāf* — e imediatamente consumidos, no local. Os homens saem então de cena e as mulheres entram no acto pantagruélico da culinária. Apenas as vísceras podem ser consumidas no próprio dia. A carne retalhada é salgada e seca, para depois ser cozinhada demoradamente na gordura derretida e armazenada para o resto do ano.

⁸¹ Mais um exemplo de como os sistemas 'modernos' se põem ao serviço da 'tradição', construindo a uma 'modernidade local'. Para a análise da apropriação da tradição pela realeza — assunto sobre o qual haveria muito a dizer — no que respeita o sacrifício, veja-se COMBS-SCHILING 1989: 225-227.

As tripas, entrançadas, ficarão, por longo tempo, penduradas nos terraços. No dia seguinte é servido o *cous-cous tefāā*, com cebola, passas e canela: o mais rico do ano, bem guarnecido com a carne da véspera. As peles brancas e felpudas serão, depois tratadas com sal e exibidas nos terraços ao sol para ficarem curadas, mesmo que, alguns meses depois, sejam vendidas para reequilibrar o orçamento. Nas ruas, as crianças queimam as cabeças dos animais. Os odores misturam-se de forma a tirar o apetite a qualquer ocidental treinado para outros paladares, mas são, ali, prenúncio dos melhores repastos.

Quanto mais pobre se é mais cedo começam os preparativos para a festa. Um carneiro comprado em tempo de baixa no mercado e que se vá engordando nos terraços sai muito mais barato e traz alegria à criançada da *medīnā*, privada de entretenimentos mais sofisticados. Isso aumenta, no entanto, o risco de que o animal morra antes da data prevista, o que significaria um agoiro desastroso. Cada chefe de família deve preocupar-se em ostentar um carneiro saudável de cornos e testículos bem evidentes como símbolo da sua virilidade que, para além de se exprimir nos sinais óbvios, se traduz na capacidade de providenciar alimento suficiente ao grupo doméstico. Muitas vezes os símbolos sexuais são desprezados em detrimento da ostentação meramente económica e o carneiro é substituído por um boi que, juntamente com o camelo, é um dos animais alternativos nos cânones do sacrifício.

Não ter a possibilidade de comprar um carneiro para a ocasião significa ser mesmo muito pobre. As famílias marroquinas chegam a despende 20% do seu orçamento anual para os festejos. Mas se é verdade que os mais ricos distribuem dois terços da carne sacrificada como esmola, dentro do espírito islâmico acentuado

na época, os mais pobres rentabilizam o investimento ritual com perícias culinárias de conservação que lhes permite guardar, bem temperada, a carne que ao longo do ano, vai dar gosto ao *cous-cous* e às *tājīne*-s (ensopados). Engenhos apurados pelos climas quentes e pela escassez.

As mulheres têm fraca participação ritual nos sacrifícios⁸² mas muita labuta na confecção das refeições copiosas e ostensivas que os acompanham, e nas tarefas de conservação da carne. Por causa disso, tanto o 'Aid al Kibir como o 'Aid al Seghir — no final do Ramadão — são períodos em que elas têm menos tempo para o seu convívio habitual com amigas e vizinhas, vendo as suas casas invadidas primeiro pelos borregos, e depois por parentes próximos e longínquos que a hospitalidade obrigatória atrai.

. 'axūra: brincadeiras, algumas perigosas

Alguns dias depois do 'Aid Al Kibir é o próprio calendário, menos canónico agora, que lhes concede um momento de distração: a 'axūra⁸³ (no décimo dia do primeiro mês do calendário, o de MuHarram — em Salé *l'axūr*) é uma festa de mulheres e crianças que saem para a rua em cortejo, com pandeiretas e tamborezinhos (*bendīr* e *t'arījā*). Nessa época, a ementa tradicional é o *cous-cous* com a cauda do carneiro do 'Aid. Se o tempo permite, é também altura de fazer um piquenique. Dos antigos ritos mais complicados, que a associaram ao Carnaval ou

⁸² Embora, à revelia dos homens, aproveitem para recolher alguns materiais — como o sangue do carneiro degolado, que é considerado *harām* — para práticas de *shur*.

⁸³ Os xiitas, fazem corresponder a 'axūra à celebração da morte do mártir Hussein.

ao São João nalguns países europeus e a relacionaram com antigos cultos agrários (DOUTTÉ 1984 [1908]:525-531) subsistem apenas a alegria das crianças e rapazes saltando as fogueiras acesas na rua. Mas as mulheres mais velhas confessaram-me que algumas das assistentes lançavam ainda para o fogo feitiços de intuitos inconfessáveis necessariamente pouco ao gosto dos homens — feitos com esperma e outros materiais perigosos⁸⁴.

A *'axūra* é hoje, essencialmente, a festa das crianças, que batem às portas esperando os doces da ocasião⁸⁵ ou partem para o *sūq* com suas mães e irmãos para comprar *baignets*. A sua vertente religiosa manifesta-se apenas no rito ainda mantido da visita aos cemitérios e da aspersão das campas⁸⁶.

⁸⁴ Muitas das práticas mágicas descritas em *Pratiques des Harems Marocains* (LENS 1925) encontram-se ainda em vigor. A maior parte delas visam a obtenção da exclusividade do interesse masculino e envolvem sobretudo secreções corporais — esperma, urina — ou outros materiais poluentes como a água suja do *hammām* e obedecem aos princípios frazerianos da magia. As mulheres descreveram-me algumas dessas práticas, que tinham experimentado com sucesso, com o meu compromisso de que não as relataria aos homens. Disseram-me também que existiam técnicas masculinas contrárias para desfazer os feitiços: por exemplo, urinar para dentro da boca de um peixe vivo. Algumas destas práticas são associadas aos marabutos: no marabuto de *Mul Habib* existe uma sala em que diferentes substâncias de características particulares, são lançadas contra a parede — contrária à do *mihrab* (nicho de orientação da oração) — para se misturarem com a *baraKa* do santo, obtendo-se assim o efeito desejado. Outro tipo mais temível de feitiçaria é o que conta com os poderes extraordinários do 'sangue da traição' — *al dūm m'aghdūr* — recolhido nos locais dos acidentes, que obriga a polícia marroquina a tomar providências especiais para evitar que aos sucedidos se acrescentem outros. A magia, que mereceria tese própria, é parte integrante e importante da cosmologia feminina e, como tal, as mulheres não hesitam em lançar mão das táticas de manipulação do estado das coisas que o *shur* lhes oferece.

⁸⁵ Ao décimo quinto dia do Ramadão também é costume dar presentes às crianças.

⁸⁶ As celebrações islâmicas são comemoradas de modos diferentes, em diferentes contextos, mesmo no interior de Marrocos. Refiro-me aqui, apenas, ao modo como elas eram vividas e interpretadas pelas mulheres da minha vizinhança em Salé que, no caso da *'axūra*, não era muito efusivo. Para a análise de uma outra forma, mais significativa, da celebração da mesma data em Marrocos veja-se HAMMOUDI 1988.

.milūd: vagamente, no passado

Uma celebração que, em Salé, ganha contornos particulares é a comemoração simultânea do nascimento e da morte do Profeta⁸⁷, que ali é associada ao *mūsīm* do santo padroeiro Sidi Abdallah ben Hassun. Também esta festa foi relacionada por Doutée (1984 [1908]) com a celebração do Natal, o que é contestado por Loubignac (1946). A hipótese mais difundida é a de que o evento, com as características que apresenta ainda hoje em Salé, seja uma importação otomana do período de Al Mansor (IDEM) — sultão contemporâneo do santo. As comemorações terão assumido características semelhantes em Fez⁸⁸ e Marraquexe, mantendo-se hoje exclusivamente em Salé⁸⁹. O *milūd*⁹⁰ é aqui acompanhado com uma procissão de círios coloridos (*dūr ax-xmā*) — trabalhados de acordo com motivos comuns na arte islâmica, como as *muqarnā*-s (estalactites) — que faz a ronda dos diversos marabutos espalhados pela *medīna*⁹¹, partindo do bairro de Al

⁸⁷ A data do nascimento do Profeta é desconhecida.

⁸⁸ Leão Africano faz-lhe referência na sua *Descrição de África*.

⁸⁹ Reysoo refere-se-lhe de maneira ambígua, como se já não se celebrasse: “La ville de Salé célèbre cependant la fête des cierges au mouloud. Autrefois, on célébrait à Salé le moussem de Sidi Abdallah ben Hassoun au mouloud. Le soir du mouloud, il y avait la procession des cierges.” REYSOO 1988:214 n110. Esta confusão é ainda mais estranha se tivermos em conta que dedica parte do seu trabalho (1988:159-193) à ingerência do Estado nos *mūsīm*-s. Ora o *milūd* em Salé é um óptimo objecto de análise para elucidar essa questão (ver LAGHZAOU 1992, CARDEIRA DA SILVA 1994 e adiante).

⁹⁰ Brown diz *mīlūd* e Reysoo ‘mouloud’ (do francês). Termo clássico é *maulid* ou *maulūd* — cuja raiz designa ‘aniversário’, mas em Salé, as mulheres referiram-no invariavelmente como *milūd*.

⁹¹ O percurso é, sensivelmente, o mesmo referido em 1946 por Loubignac.

Blida — onde a antiga família dos *ulād m'ualim Xecrūn*⁹² os produz — até chegar a Sidi Abdallah ben Hassun.

Embora esta cerimónia mereça estudo aprofundado — até pelas discrepâncias etnográficas a que tem sido sujeito — eu não consegui alcançar o consenso entre as mulheres relativamente ao percurso do *dūr ax-mā* e ao número e significado dos círios. Mesmo Hajjā Samira, que procurei especialmente pelo seu estatuto, se mostrou desinteressada e pouco conhecedora das tradições a esse respeito comentando, mais tarde, com uma vizinha, que eu sabia coisas que ela desconhecia.

A Miriam e a Iasmin discutiam o percurso e as oferendas dos *hassūnūn* e seu cortejo de velas nos sete (ou oito, parece que de ano para ano há variações) dias de festa. Parece que no quinto dia vão a Sidi Mussa e passam, também por Lallā Aicha M'saud. Fazem o percurso dos marabutos e vão, também a Rabat a Sidi Larbi ben Saih e, no sétimo dia, antes de voltarem a Sidi ben Hassun, vão a Sidi ben Acher. Antigamente faziam-se vinte e um círios, mas este ano só apareceram doze.

(...) Todas as confrarias que participam — *hassūnā*, *'aīssaūā*, *naçrā*, *Katānā*, *mbarKiā*, *dārqaūā*, *hamādxā*, *tījānā*, *mūl Gumrī*, etc. — no sétimo dia do *mīlūd* fazem uma *çadaqā* (esmola) de *cous-cous*.

(...) No oitavo dia põe-se uma vela em Sidi Abdallah ben Hassun, Sidi Hamed Hajji, Lallā Aicha M'saud e Sidi Mussa.

(...) De acordo com Miriam, a festa é patrocinada pelos *hassūnūn*, os descendentes de Sidi ben Abdallah Hassun. São eles que financiam tudo utilizando para isso as esmolas que são doadas ao marabuto. As velas são

⁹² Brown (1976) refere que o artesão que fazia as velas em 1940 aprendera de avó materna e era de uma família antiga: *ulād al-Mr̄*. Loubignac diz — em 1946 — que os artesãos eram os *ulād al m'ualim Xecrūn*, referindo uma antiga família que também o fizera em tempos: os *ulād al Mr̄si*. As mulheres minhas vizinhas fizeram referência exclusiva a Hajjā Xecrunā e seus filhos.

feitas por uma mulher (Hajjâ Xecrunâ) e seus filhos — dois filhos e uma filha — que hoje ensinam outras pessoas.

(...) Várias confrarias são representadas no desfile: os *'aïssaüâ-s*, os *ghazân*, e mesmo os *Gnāüâ-s* (...). Para além das confrarias — seguia um grupo de saharauis músicos. Por fim, dois meninos vestidos de branco e com o *fez*, montados a cavalo, à frente de um homem. Segundo a Miriam um representaria os rapazinhos que vão ser circuncisos no sétimo dia da festa, e outro o melhor aluno do *msîl*, escola corânica. Pela descrição, esta festa parecia ter as mesmas características da festa da *Tahārâ*, com o mesmo percurso pela *medînâ*, do rapaz montada cavalo, vestido de homenzinho.

(...) O desfile decorreu muito rapidamente — cerca de meia hora — partindo de Bab Bu Haja e entrando depois os desfilantes na casa ao lado de Sidi Abdallah ben Hassun, onde vão decorrer outros cerimoniais dos *'aïssaüâ*, e *hamâdxâ*, sobretudo no sétimo dia da festa. Também, entretanto, nas *zâüâ-s* correspondentes às confrarias, decorrem reuniões e sessões de *hadrà* com danças de possessão.

(...) Fiquei um pouco desiludida [com o *dûr ax-xmâ*]. O número das velas enfeitadas e coloridas com papel de seda era reduzido e de pouco impacto. Do caderno de campo

De facto, apesar do *mîlîl* continuar a ser um dos *ex-libris* de Salé, e talvez o período em que a cidade é mais visitada por turistas, as minhas vizinhas não pareciam conceder-lhe grande importância. A minha 'desilusão' prendia-se com esse conhecimento exterior das festividades e com as acepções de Brown relativamente ao assunto:

"In Salé, the birthday of the prophet had become the occasion for the celebration to honour the local patron saint. Orthodox and popular religion had been combined into a kind of local patriotic *fête*, much like the

celebration of marriages in the city. It was as if prophet and saint had been turned into members of the Slawi family" (BROWN 1976:91).

O único resquício de um eventual 'patriotismo local' inerente a estas celebrações referido pelas mulheres era a fórmula '*muxcāt*' que unia os *slāū*-s pela partilha do *cous-cous* do sétimo dia. Para além disso, apenas um assunto merecia o interesse se unânime: a cerimónia da *Tahāra*, também ao sétimo dia do *mūsīm*, no marabuto de Sidi Abdallah ben Hassun. As mulheres mais pobres levam então os seus filhos para que lhes seja efectuada a circuncisão em cerimónia colectiva patrocinada pelo rei. Nessa manhã, o espectáculo dos rapazinhos aos gritos, envoltos nas faixas de algodão manchadas de sangue, ao colo de suas mães é impressionante.

Ora Brown não se refere nem a uma coisa nem a outra⁹³. E, mais uma vez, as discrepâncias entre as suas e as minhas constatações parecem ser mais determinadas pela *décalage* social entre o meu e o seu universo de análise do que pelo anacronismo das pesquisas. Obviamente que eu poderia ter feito uma recolha etnográfica mais fina e elaborada do cortejo. Bastaria, para isso, recorrer à mulheres das antigas famílias *slāū*-s, como Laghzaoui (1992) empreendeu. Mas não era isso que me interessava. Eu queria saber qual era a acepção e a participação das mulheres com quem trabalhava relativamente ao *milūd*. As suas respostas vagas deram-me a imagem vaga e confusa de quem não considera a comemoração muito importante, ao contrário de Brown, que dos seus informantes homens e ricos,

⁹³ Laghzaoui (1992) também dá pouca importância à cerimónia da circuncisão.



A zona de Sidi ben Acher num dia de *musīm* do *milūd*

obteve um rito relevante para identificação dos *slāūī*-s, onde a cerimónia da *Tahārā*, a que apenas os pobres recorrem, por ser *fabor*⁹⁴, nem sequer era mencionada.

Mas outros factores podem interferir neste 'desinteresse' das minhas vizinhas pelas festas do *mīlūd*. Nomeadamente, a interferência progressiva da realeza nos *mūsim*-s.

A abrir o cortejo vinha a polícia e, um primeiro grande cartaz com o retrato do rei. Depois vários grupos e confrarias que mesmo Miriam fez confusão a identificar.

(...) Parece-me tratar-se de uma festa controlada e institucionalizada. Os dizeres das faixas que abriam o desfile e dos enfeites das velas indicam uma viragem para um discurso político oficial: 'Viva o Rei', 'O Sahara é marroquino', 'Sim à Constituição' (cujo referendo foi há alguns dias). Do caderno de campo

O rei, '*amīr al-mu'imīnīn*', tem levado a cabo uma política de apropriação do discurso religioso. A estratégia mais eficaz, sobretudo no que respeita a contenção dos movimentos fundamentalistas, é a da apropriação progressiva do Islão dito popular — marabutos, *mūsim*-s — nos quadros da oficialidade. Isso tem sido, também, uma manobra de sedução às mulheres e aos pobres, clientes potenciais desse Islão mais pragmático e popular. O rei conquista assim um espaço possível de recrutamento fundamentalista. Tudo começa na própria postura e nas insígnias

⁹⁴ Gratuita. Em todo o caso, a presença de um menino a cavalo, com a indumentária tradicional da circuncisão parece demonstrar que também os mais ricos podem procurar capitalizar simbolicamente a associação do rito de circuncisão com Sidi Abdallah ben Hassun; mas, na verdade, os mais ricos não correm hoje os riscos de sujeitar os seus filhos à operação sem grande acompanhamento médico.

reais. Para não ir mais longe, o próprio mausoléu de Mohammed V, seu pai segue o modelo da *Kūbā*, uma *Kūbā* imponente, com o traçado típico da arquitectura real que agora reveste túmulos como o de Sidi ben Hassun. O rei tenta aliar ao prestígio *xerifiano* o carisma dos marabutos. Desde os anos sessenta que ele abandonou os seus fatos de costureiro europeu e o ar *négligé* de *playboy* mal comportado⁹⁵ para envergar a *jilābā* branca dos puros e passar a zelar para que os assuntos terrenos se resolvam conforme a lei de Deus. Essa é a imagem que melhor serve ao seu povo e ninguém melhor do que ele conhece o seu povo⁹⁶. A iconografia dos *mūsim*-s é progressivamente infiltrada por símbolos nacionais e reais — fotografias do rei, bandeiras, *slogans* de apoio à realeza — e, por seu turno, a festa do Trono que celebra anualmente uma espécie de pacto de confiança com a população é, progressivamente, revestida sob a forma de *mūsim*⁹⁷.

Em 1993 muitos *mūsim*-s foram anulados. As explicações oficiais alegavam questões de ordem higiénica. Os sussurros da *medīnā* oscilavam entre distúrbios com fundamentalistas e desacatos com *sauvages*, bêbedos e *xikhā*-s, que sempre caracterizam os *mūsim*-s. Diziam que era por isso, também, que os *'aīssaiū* — uma das confrarias que pratica *performances* de transe mais espectaculares — não 'actuara' nas celebrações do *mīlūd*, como era habitual. Boatos, eventualmente, mas

⁹⁵ "King Hassan of Morocco, tucked away in one corner of the Muslim World, and once noted for his natty European suits, is now to be seen only in traditional robes" (AHMED 1992:194).

⁹⁶ O processo foi inverso ao que ocorreu na Argélia em que o marabutismo foi estigmatizado e combatido como algo que favorecia a divisão interna e permitia a infiltração de interesses estrangeiros.

⁹⁷ Dwyer refere, entretanto, que muitas *zāūū*-s estão a ser reconstruídas com a ajuda do governo (1978: 587).

transpirava o controle oficial sobre as manifestações de religiosidade popular. Mas, ao mesmo tempo as mulheres dizem que o número de velas da procissão do *milūd* diminui de ano para ano — o que, eventualmente, não é verdade — e lamentam o tempo — *beKrī* — em que o cortejo era muito mais colorido e animado.

Nunca vi, por parte das minhas vizinhas, sempre dadas a festejos e fervorosamente religiosas, grande empenho na participação ou assistência a estas cerimónias oficializadas. De facto, o período do Ramadão parece ser mais determinante na produção dessa vertente muçulmana identidade muçulmana das mulheres *slāūā*-s, reforçando-se, neste caso, as constatações de Brown:

“Perhaps more than any other factor it defined who belonged to the community of Islam”(BROWN 1976:93)”

.O Ramadão e a Noite do Poder

Se as mulheres parecem seguir mais o ritmo da *dūnā* (vida terrestre) do que o do *dīn* (religião) o mês de Ramadão põe em evidência o seu fervor religioso e a afirmação sublinhada da sua pertença à *ūmmā*. Por outro lado, é talvez este o período em que a *medīnā* se assume anualmente como guardiã dos valores islâmicos. O jejum é incontestavelmente respeitado e mesmo eu era por vezes instigada a cumpri-lo, ao que Miriam se apressava a responder — sobrepondo o seu papel de mãe ao de muçulmana — que é claro que eu não ia fazer o jejum, ou

queriam que, quando eu voltasse a Portugal, a minha mãe se queixasse de que eu estava muito magra por não comer bem em Marrocos...?⁹⁸

O jejum pressupõe o princípio da contemplação divina e da reflexão, depuradas pela abstinência dos prazeres da carne. À vertente contemplativa, o espírito corânico alia a solidariedade social. O acto do jejum e a abstinência generalizada deve ser acompanhado com a dádiva, primeiro expressa pela esmola espontânea e, no fim do mês, pela esmola legal (*zaKāt al-fiTr*): a redistribuição, através de canais tradicionais, de uma espécie de dízimo, canalizado para os mais pobres. A tradução prática disto é eficaz nos meios mais tradicionais e populares. Por esta altura, as famílias mais necessitadas de um bairro sabem que vão receber um *stock* de farinha, que não vão conseguir esgotar no pão quotidiano, mas que vão poder converter noutros bens de consumo. Esta associação entre o princípio da abstinência e o contraponto da dádiva, tem a ver com a aceção islâmica do conceito de poluição. O consumo material é tão poluente como a actividade sexual ou a alimentar em si e,

⁹⁸ Mesmo assim quis tentar, e o resultado foi desastroso: «Começou ontem o Ramadão. Só consegui adormecer às cinco da manhã porque antes disso há várias chamadas aos fiéis e apelos feitos com o soar de uma de trompeta. Além disso, por razões profissionais, deontológicas, morais e, paradoxalmente, católicas achei que devia também experimentar o jejum — e aí, parece-me, entraram mais as razões de moral católica, principalmente porque as pessoas aqui esperavam isso de mim e elas, de facto, merecem-no. Não resisti, no entanto, ao café e a dois cigarros. Omiti-os aos vizinhos, justificando-os a mim mesma como algo de que a antropóloga precisava para manter o seu espaço, a sua lucidez ao longo dos acontecimentos do dia. É cómodo, às vezes, ser antropólogo e manter o espaço de observação. Esse espaço tem as costas largas. Permite-nos, muitas vezes, fugir ao incómodo do terreno. Não sei se por castigo desse sofisma, ao fim do dia fiquei doente. Ao pôr-do-sol claro que fui convidada para o *ftūr* em que se comem coisas fortíssimas e com muitos ovos. Como estava em jejum, comi muitíssimo. Vim para casa à procura de ENO e acabei por vomitar tudo. Resultado: continuo em jejum! Allah é grande e conhece as patranhas dos homens e até dos que se julgam espartinhos, neste caso: os antropólogos!» de uma carta

por isso, no período do Ramadão a abstinência deve também abranger o despojamento material.

Apesar do sacrifício e determinação que implica, o jejum do Ramadão é, talvez, a imposição corânica mais cumprida. Isto mesmo fora dos meios tradicionais, nos circuitos mais ocidentalizados em que se consomem, por vezes sem grande relutância, as bebidas alcoólicas ou mesmo a carne de porco.

A controvérsia da prática é contornada por explicações de ordem higienista ou médica, mas a sua execução não é posta em causa. Mais do que isso, e na linha das explicações dietéticas, o jejum é reinterpretado muitas vezes à luz de discursos e atitudes importados: os que o cumprem com espírito de proselitismo, como os fundamentalistas, impõem-no como prescrição divina, sem mais; os que o fazem com espírito de *marketing* integram-no no discurso e modelos ocidentais de valorização do corpo: 'mente sã em corpo são'.

O filho mais novo de Aicha — Munir — andava a brincar na rua com os outros miúdos. Irritou-se e atirou uma pedra a uma menina. A mãe da vítima, ouviu o reboliço e veio à janela. Desceu as escadas e chamou Aicha. Quando as duas mulheres o repreenderam, ele disse: «Deixem-me em paz. Não vêem que ando irritado por causa do jejum.» As duas mulheres desataram a rir e o tiraninho saiu impune. Do caderno de campo

As crianças de seis anos, como Munir, não são ainda obrigadas a cumprir o jejum. Mas ele conhecia já o ambiente de tensão contida que reina neste período, e aproveitava-se disso. Embora, um bom muçulmano não deva nunca alegar o enfraquecimento pela abstinência para justificar a diminuição do ritmo de trabalho ou o afrouxamento das regras de sociabilidade, é evidente que as coisas mudam

neste período. Mesmo em termos formais, os horários de trabalho são alterados e a tolerância de ponto institucionalizada. Os jovens continuam, no entanto, a frequentar as escolas que funcionam normalmente mesmo que isso coincida com o período de exames, mas o seu rendimento é, naturalmente, diminuído⁹⁹. As pessoas tornam-se necessariamente mais susceptíveis e conflituosas. O número de acidentes de viação, provocados ora pelo estado de nervosismo, ora pelo sono e cansaço aumenta significativamente, e torna-se especialmente perigoso circular nos minutos que antecedem o pôr-do-sol, momento em que nem os sinais vermelhos fazem abrandar a pressa de chegar a casa, sentar à mesa com a família, e comer a primeira tâmara para quebrar o pesado dia de jejum. Depois seguem-se longos momentos de silêncio, como um longo suspiro, nas ruas estranhamente desertas da *medīnā*.

Do discurso religioso é formal sobre o Ramadão, aquele que no ocidente melhor conhecemos, retêm-se, sobretudo, a proibição de comer, beber, fumar e ter relações sexuais, entre o nascer e o pôr-do-sol. Mas o mês de Ramadão, como todos, é feito de dias e de noites e a abstinência observada até ao poente contrasta

⁹⁹ Bourguiba, confrontado com a situação de precariedade económica tunisina, foi o líder político do Magreb que tomou uma atitude mais arrojada a este respeito. Num discurso emitido pela televisão, tentou a reinterpretação do Alcorão, concluindo sobre o carácter facultativo do Jejum e, ao beber publicamente um copo com sumo de laranja durante o período de interdição, encorajou mesmo os crentes a não o praticarem. A reacção fundamentalista não se fez esperar, evidentemente, e os dividendos políticos dessa atitude foram grandes, porque foi rapidamente interpretada como uma espécie de usurpação do poder legislativo de Allah que, de facto, na lógica islâmica só a Deus pertence. Se uma posição idêntica fosse tomada pelo rei Hassan II de Marrocos — cujo poder é, de alguma forma, legitimado divinamente pela genealogia que o liga ao Profeta poderia, eventualmente tomar força de lei. Mas em Marrocos os dispositivos legais para a punição da violação pública do jejum de Ramadão são pesados. Os restaurantes e cafés fecham durante o dia, e os acessos aos corredores dos supermercados que vendem bebidas alcoólicas só são permitidos aos estrangeiros. Hassan II sabe bem que uma decisão desse género lhe faria perder o terreno que tão subtilmente tem vindo a conquistar aos movimentos fundamentalistas.

com a euforia quase pantagruélica das noites. O mês litúrgico do Ramadão, o modo como é vivido, só tem sentido nessa alternância de contrastes. O jejum só ganha sentido pela refeição gulosa que o sucede; a abstinência sexual diurna só tem relevância pelo pressuposto do acto nocturno; o recolhimento e introspecção só tomam forma pelo contraste com a festa e convívio que dura a noite toda. As famílias reúnem-se de acordo com o antigo modelo patriarcal, as visitas multiplicam-se e os miúdos ficam a brincar na rua até muito mais tarde. As mesquitas são muito mais frequentadas — e, também por isso, mais controladas — do que habitualmente e mesmo as mulheres, que nos outros meses fazem as suas orações em casa, engrossam as multidões para ouvir os *īmām*-s. As emissões de televisão prolongam-se até de madrugada mas ninguém presta muita atenção aos programas vários que desaconselham o consumo excessivo de açúcar e calorias em geral.

Em Marrocos, o *fTūr*, é constituído pelo leite e tâmaras — celebrando a refeição do Profeta -, a *harīrā* — que é uma sopa fortíssima à base de legumes e carne¹⁰⁰ -, ovos cozidos, leite, *xbaKā*, *bghīr*, *rzā* e *rghaīf* (diferentes tipos de panqueca), *sfūf*¹⁰¹, doces vários de mel, café e chá de menta¹⁰². Muitos dos

¹⁰⁰ Buitelaar refere-a como algo que passou a simbolizar o 'Moroccan way of fasting' (1992:179).

¹⁰¹ Esta mistura açucarada de vários cereais torrados e moídos é também o alimento das parturientes.

¹⁰² Durante este período existem também alimentos que devem ser evitados: por exemplo o alho. Miriam explicou-me que assim se deve fazer por deferência para com os anjos que estão sempre de vigia sobre os ombros de todos os crentes, que não devem ser incomodados com o hálito forte que o alho provoca.

elementos da ementa são entendidos como afrodisíacos, estimulando uma sensualidade já exacerbada pela simples interdição diurna.

Em nenhum outro mês se fala tanto de sexualidade como no de Ramadão. Mais do que nunca, a promiscuidade das casas se evidencia na denúncia pública dos ritmos sexuais de cada um:

[Miriam] contou-me que o seu marido se tinha lavado à noite, o que tinha feito rir Majda e Ahmed (seus condóminos) porque sabiam que isso significava que ele tinha dormido com uma mulher. Durante o Ramadão, acrescentou, todas as mulheres sabem, quando os homens dormem com outras. *haxūm ā!* Um velho como ele...

(...)A Miriam do andar de baixo, passava a noite a lavar-se. Mas ela [a outra Miriam] estava de 'regime'. Além de não amar o seu marido, achava vergonhoso ter que se levantar e ir à cozinha lavar-se. Quando lhe perguntei porque não esperava até de manhã para ir ao *hammām*, disse que não achava isso bem. Do caderno de campo

As práticas purificadoras tornam-se quase obsessivas durante o Ramadão. Os *hammām*-s alargam os seus horários mantendo-se abertos durante a noite, mesmo para as mulheres que, nessa época, circulam mais livremente. A sexualidade é assim exposta e socializada. À saída dos banhos, os rapazes gracejam discretamente — não vá algum irmão delas estar por perto — com as raparigas que de lá saem com as toalhas na cabeça. As vizinhas brejeiram e ridicularizam o estado em que as interdições sexuais deixam os homens que — como foram ensinadas — suportam muito mais dificilmente esse tipo de carências do que elas. Quase como numa

espécie de vingança, aproveitam para trocar entre si receitas ainda mais afrodisíacas do que as que compõem a ementa da época.

O Ramadão é assim uma espécie de mês de arrumações do universo. À noite o que à noite pertence — o sexo, a comida, as contingências dos homens, seres imperfeitos; ao dia e à luz — a perfeição divina. Coisas que, habitualmente, no dia a dia, andam diluídas exacerbam-se assim arrumadas. E se, durante o dia, a atitude dos homens se esforça na contemplação, a noite ganha contornos que, se não tocam a luxúria, exacerbam a sensualidade. Afinal, também as privações terrenas serão compensadas (pelo menos aos homens) no paraíso de rios de leite e de mel, povoado pelas *hūrīs* paradisíacas, as belas mulheres, eternamente virgens e capazes de proporcionar orgasmos de oitenta anos. O Ramadão é a contenção da espera pela lembrança dessa promessa, expressa pelo antegosto que permite nas suas noites.

Mas a exuberância nocturna do Ramadão atinge o seu auge entre o vigésimo sexto e o vigésimo sétimo dia do mês. A Noite do Destino (ou do Poder: *lailāt al-qadr*) celebra as primeiras revelações feitas ao Profeta. Até então, os *jnūn*, habitantes regulares dos subterrâneos e das canalizações¹⁰³, ficam prisioneiros para não desestabilizarem o ritmo próprio da época. Eles são vingativos e, por isso, é preciso ter o cuidado de, em períodos normais, nunca deixar correr água quente para dentro dos ralos onde se escondem, sobretudo depois do pôr-do-sol, ou de, inadvertidamente, provocar a sua ira de qualquer modo. Ora na noite de vinte e seis

¹⁰³ Os *jnūn* são incorporados no mundo subterrâneo quer ele seja rural, quer urbano. No campo habitam grutas e outras reentrâncias, pedras e copas de árvore; na cidade, vivem nas canalizações e outras condutas.

os génios são libertados. As mulheres, que juntamente com as crianças são as mais vulneráveis aos seus malefícios, tomam as suas precauções.

Miriam, apesar do cansaço do Ramadão quis vir trabalhar cá para casa. Disse-me que nesse dia todas as casas deviam ser bem limpas para receber os *jnūn* e avisou-me que, há noite, ia pôr as velas e os incensos do costume ao pé das canalizações ralos e *toilettes*. Do caderno de campo

Nessas noites as fumigações de sândalos e incensos misturam-se com os aromas fortes da *harīrā*. Algumas famílias recrutam os serviços das confrarias especializadas para acalmar os *jnūn*.

Num reforço de purificação, hoje já enunciado também num vocabulário cosmético, as raparigas pintam as mãos e os pés com *henna*, produto sacralizado pelo Alcorão, copiando desenhos importados da Arábia Saudita que é quem dita a moda a esse respeito, e desprezando o provincianismo dos motivos locais. Depois saem à rua a passear, levando as crianças, em trajes de festa que imitam os dos noivos, ao marabuto de Sidi Abdallah. Esta é mais uma das ocasiões em que as mães têm a ocasião de dar uma vista de olhos pelas potenciais noivas para os seus filhos e, as jovens, de catrapiscar algum vizinho com que se cruzem. Mas é uma noite perigosa:

A Noite do destino coincidiu com a visita dos meus pais. Fomos convidados para o *fTūr* por várias famílias e, por isso decidimos recusar o

mais delicadamente possível todos os convites¹⁰⁴, para não ferir susceptibilidades. Depois de comermos, Melika e Sarah trouxeram Rachida (uma especialista em pintura com *henna*, e também detentora de poderes especiais sobre o mundo dos *jnūn*) para nos pintar as mãos em minha casa. Ela esmerou-se no trabalho, explicando à minha mãe cada um dos detalhes: primeiro o *henna* em pasta colocado dentro de um seringa sem agulha, o que permitia os motivos mais finos e, depois, uma mistura de limão e açúcar para fixar os desenhos à pele. Por fim envolveu-me as mãos em algodão e aconselhou-me a ‘calçar’ uma meia que melhor a protegesse, o que eu recusei por causa do calor. A seguir saímos todos, em direcção a Sidi Abdallah. As mulheres com quem nos cruzávamos na rua saudavam-me, com a fórmula habitual para quem vai ao *hammām*, faz o *henna*, ou vem do cabeleireiro “*B’çaHā*” (Saúde). Depois de uma pequena volta pela *medīnā* regressámos a casa. As mulheres estavam agora explicando a meus pais o significado da Noite e as tropelias dos *jnūn*. Cansada de tanta gente, puxei um cigarro¹⁰⁵ e acendi o isqueiro, com as mãos ainda envoltas em algodão. De repente, muito rapidamente as minhas mãos incendiaram-se como duas tochas. Perante o olhar aterrado de toda a gente corri para a cozinha e pus água a correr para molhar as mãos. Miriam gritou ainda: Abre a torneira da água fria! Temendo que eu, nervosa, lançando água quente para o ralo, fosse ainda irritar mais os *jnūn* que eram, evidentemente para ela, os responsáveis pelo sucedido. Passado o susto e acalmadas as dores, o resto da noite foi preenchido com as diferentes

¹⁰⁴ Recusar um convite para o *fTūr* é duplamente delicado em Marrocos. A desconfiança perante os alimentos oferecidos é comum e generalizada, sobretudo por parte dos homens em relação às mulheres, temendo qualquer espécie de *shur*. Mas durante o Ramadão a eficácia do *shur* é enfraquecida pela ausência dos *jnūn*, pelo que declinar um convite se torna ainda mais inexplicável.

¹⁰⁵ Durante o trabalho de campo fumava apenas em minha casa e na de Miriam que fumava também (embora apenas em sua casa). Nalguns meios mais abastados, por exemplo em casa de Iasmin, as mulheres colocavam ostensivamente um cinzeiro ao pé de mim e perguntavam-me se eu não queria fumar, em sinal de demarcação dos preconceitos ‘tradicionais’ das classes mais baixas. Mas eu sabia que, mesmo para elas, e sobretudo para os maridos, apenas as *xikhā-s* fumavam.

versões explicativas para o assunto. Miriam — que me avisara já várias vezes que o meu interesse pela Aicha Qandixa podia ser perigoso¹⁰⁶ — insistia no facto de os *jnūn* estarem especialmente activos nesta noite. Aicha — que entretanto se juntara a nós — dizia que tinha ouvido comentários de mulheres desconhecidas que tinham desaprovado o facto de eu — uma *nḥr ānā* — ter pintado as mãos com *henna*. Melika repreendia-me por eu ter exibido as mãos — que levava levantadas para não estragar a pintura — o que, sem dúvida tinha suscitado o '*aṇ* (mau-olhado) de alguma mulher.¹⁰⁷ Do caderno de campo

¹⁰⁶ Aicha Qandixa (e isso Miriam não sabia) parece ter uma apetência especial por investigadores das ciências sociais. Pelo menos dois relatos diferentes circulam em Marrocos a esse respeito: um alemão assumiu ter desistido da sua carreira académica em Filosofia depois de acidentes vários sofridos ao longo da pesquisa que efectuava sobre a *jñā*; um outro, francês, que terminava uma investigação de vários anos sobre os *jnūn* em Marraquexe, ia uma vez na estrada no vale do Ourika (num Citroen 2CV!) e viu uma mulher velada pedindo boleia. Parou, convidando-a a entrar e, depois de ter tentado várias vezes entabular conversa com a mulher — como um bom antropólogo -, olhou para o chão e viu os seus pés bifurcados como os de uma cabra. Aterrorizado despistou-se e só voltou a acordar no hospital, onde foi informado que a sua casa ardera e, com ela, todos os registos dos vários anos de pesquisa. À parte o acidente da Noite do Destino, nada de muito grave me aconteceu em Marrocos, mas é também sabido que Aicha Qandixa tem especial predilecção pelas vítimas masculinas, estimulada pelas mulheres que a encaram muitas vezes como cúmplice nos seus intentos mais perigosos. Em Salé havia também muitos homens possuídos por Aicha Qandixa: o mais conhecido era um rapaz que o pai levava todos os dias ao barbeiro, e todos os dias aparecia com a barba enorme. Miriam contou-me, também, que havia um homem na sua família, em Mehdia, que era pescador e trazia sempre muito peixe para casa porque a Aicha Qandixa lho dava. Mas acabara por morrer estrangulado, às mãos do ciúme da *jñā*, depois de ela lhe ter exigido que não dormisse com a mulher, o que ele não cumpriu. Mas historicamente, o episódio mais interessante é o da sedução fatal dos soldados portugueses em Azamor, que eram levados, desprevenidos, para a beira do rio, onde Aicha acabava por matá-los. Ainda segundo outras versões, noutras ocasiões ela vestia-se de homem para os combater. As explicações mais 'modernas' para Aicha Qandixa referem que ela tem especial preferência por homossexuais (ver adiante: *xa'bān*: arrumando a casa e o mundo.)

¹⁰⁷ O meu pai, católico e preocupado comigo, afirmou, meio a brincar mas sem fugir muito ao registo explicativo das mulheres: «Foi o castigo por teres fumado». Devo dizer que eu própria tive dificuldade em arranjar argumentos que contradissem as explicações apresentadas. Só muito tempo depois vim a saber que, por vezes, se mistura petróleo no *henna* para que os desenhos fiquem mais bem definidos...



Colocar o *henna* uma actividade perigosa

Brown (1976) refere que o jejum, e a sua celebração final, o 'Aid al Seghir, são um exemplo perfeito daquilo que Berque (1965) designou como a 'duração intrínseca' de um modo de vida particular. Na verdade, mais do que qualquer outra celebração ou 'Pilar do Islão' (*arkān al islam*), esta é, em Marrocos, a que melhor define a participação na *ūmmā*, e a outros níveis concêntricos da comunidade como a nação e a *qarābā*. Entendido como situação liminar (TURNER 1977) o período do Ramadão pode ser visto como um desses momentos excepcionais de escrutínio dos valores culturais que orientam a *communitas* (IDEM e BUITELAAR 1992:159). Do ponto de vista feminino, o jejum do Ramadão é também a obrigação islâmica mais investida, aquela em que as mulheres mais se empenham para a definição de um *self* que passa, necessariamente, pela *incorporação* dos preceitos e atitudes religiosas. Pela dificuldade acrescida que o *género* lhes atribui no que concerne a capitalização da *Tahāra*, as mulheres investem paralelamente na generosidade e hospitalidade, tentando conquistar o mérito religioso (*ājir*) por vias que lhe são simbolicamente menos vedadas, recorrendo ao seu *know how* treinado ao longo do ano, e à sua agenda de contactos. Multiplicando a distribuição de acepipes e cortesias pela *qarābā*, incorporando a *baraKa* dos marabutos e a intervenção dos *jnūn* na linguagem do Ramadão, elas articulam elementos marginais ao Islão dominante, nas práticas comuns do ritual marroquino. A sua actividade durante o período de jejum demonstra mais uma vez que a dicotomia entre 'Islão oficial' e 'islão informal' não faz sentido na vivência dos ritos (TAPPER & TAPPER 1987, BUITELAAR 1992 e LAGHZAoui 1992). O clímax desta intervenção feminina coincide mesmo com a celebração da Noite do Poder em Salé: é talvez esse o momento de graça de um Islão congregatório de práticas, discursos

e géneros. Mas é um momento lentamente preparado pelas mulheres ao longo do ano. O mês de mais azáfama é o de *xa'bān*.

***xa'bān*: arrumanda casa e o mundo**

Se tivéssemos que escolher no calendário islâmico um mês no feminino, esse seria, sem dúvida, o mês de *x'abān*. Para além do Ramadão, em que as mulheres se esforçam por conquistar pelos seus meios o estreito lugar que lhes é reservado na *ūmmā*, é sem dúvida o *x'abān* que lhes oferece mais tempo e espaço para essa conquista, concedendo-lhe, simultaneamente, uma liberdade tolerada para a realização de *performances* que sendo religiosas, no sentido em que lidam com um sobrenatural que até é reconhecido pelo Alcorão, permitem a 'respiração' e regeneração do *self* no feminino. Na verdade, se o Ramadão só faz sentido na alternância dos dias com as noites, do ponto de vista feminino ele só assume a sua verdadeira acepção quando inserido no calendário que lhe faz anteceder o *x'abān*. Isto tomou, de tal modo, a força de lei que algumas das celebrações menos ortodoxas — do ponto de vista da formalidade do Islão — foram, durante muito tempo contempladas nos códigos jurídicos que obrigavam os homens a conceder às mulheres a liberdade necessária para nelas participarem (BOUGHALI 1988:223). Mas ainda que hoje já assim não seja, os homens não vêem vantagem em recusar às esposas momentos catárticos de uma tensão que, de outro modo, pode desencadear a *fitna* (desordem) nos pacatos dias domésticos¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Mas estas decisões são também muitas vezes determinadas por outras opções de ordem social: o marido de Aicha, por exemplo, negou-lhe várias vezes, na minha presença, a participação nesses e outros encontros femininos, em coerência com o seu princípio fundamental de defesa da reputação

Os momentos mais exuberantes de descarga das tensões acumuladas pelos ritmos bem marcados das vidas femininas são as *līlā*-s (noites) do *xa'bān*, serões ritualizados com *hadrā*-s de confrarias especialmente convidadas para exorcizarem os *jnūn* que afligem e poluem. É dentro desta lógica purgatória¹⁰⁹ que o mês de *xa'bān* é entendido como um mês de preparação para a purificação a consumir definitivamente durante o Ramadão e, como tal, um tempo a ser necessariamente integrado dentro da cadência própria ao Islão oficial.

Diferentes confrarias podem cumprir esta função expurgatória, mas todas elas pertencem ao que habitualmente se designa por ordens populares: '*aīssaūā*, *jilala*'¹¹⁰ *hamādxā* ou *Gnāūā*. Como vimos, estas foram as confrarias associadas às camadas sociais mais baixas — tanto assim, que apesar da sua difusão em Salé, Brown (1976) não faz referência aos *Gnāūā*-s. Dentro da lógica dicotómica do Alto e Baixo Islão, especialmente querida à política colonial francesa, elas foram relacionadas com o meio rural e adulterações locais do misticismo *sufi*. O próprio Gellner acentua essa distinção (1981, 1984 [1972]) posteriormente contestada ou relativizada (BROWN 1976 e LAGHZAoui 1992, REYSSO 1988 para Salé). Mas a verdade é que a catalogação das ordens em termos sociais pelos franceses veio a servir o reformismo islâmico que impregnou os discursos nacionalistas e hoje acaba, perversamente, por dar alguma razão aos primeiros etnólogos, servindo de

feminina mais agudizado entre os homens que, como ele, ambicionam um estatuto social acima do que é concedido pela pobreza.

¹⁰⁹ O facto de as *līlā*-s se efectuarem também em vésperas de partida para a Peregrinação sublinha o seu papel purificador em harmonia com as práticas islâmicas mais ortodoxas.

¹¹⁰ Variante local de uma outra confraria: a *Qādirā*

marcador social: participar nas *performances* das confrarias populares ou aderir publicamente ao seu cortejo de *jnūn* é sinónimo de menoridade social e cultural, conotada com a *jahillīā*, e a contaminação local do purismo civilizacional com práticas bárbaras pré-islâmicas. E, muito embora as sessões *Gnāūā* — as mais correntes entre as mulheres — não sejam, de modo nenhum, apanágio das classes mais baixas, elas revestem um carácter de maior clandestinidade entre as mulheres pertencentes a grupos socioeconómicos mais elevados e às elites. Garante da complexidade deste processo que cruza determinantes sociais e culturais é a atitude real que — sempre conforme leituras antropológicas da realidade cultural — durante o mês de *xa'bān* promove, no palácio¹¹¹, os rituais *Gnāūā* da ocasião, de modo coerente com a sua política congregatória dos diferentes 'islãos' e, com eles, dos diferentes grupos socioeconómicos e géneros.

A preferência das mulheres em Salé¹¹² vai também para os *Gnāūā*-s. Uma confraria de origem 'africana', como dizem demarcando-se, na sua marroquinidade, da 'África Negra' — que associam à especificidade da 'batida' (*ddqā*) e instrumentos musicais — *Genbrī*¹¹³ (instrumento de três cordas), *Tabal* (instrumento de percussão), e *Qarqābā* (castanholas de metal) — e aos *jnūn* selvagens que são chamados nas suas *performances*. Dir-se-ia que essa exuberância selvática — que

¹¹¹ Os *Gnāūā*-s do palácio são apenas uma das vertentes do imaginário profuso que envolve o palácio e os personagens que o habitam e que, mesmo por parte dos marroquinos, assume algumas das vertentes orientalistas do *harem*.

¹¹² Buitelaar (1993) refere a existência de *līlā*-s do mesmo tipo em Rabat, Fez e Marraquexe, onde os *Gnāūā*-s são mais numerosos. A sua origem é atribuída a Sidi Bilal, o almuadem negro do Profeta. O seu nome remete para origem guineense.

¹¹³ Em Marraquexe: *sentīr*.

as mulheres sempre referem quando os caracterizam face aos *'aīssaūā* e *hamādxā* que são associados a uma violência mais sanguinolenta — é a encenação que preferem para os seus transe catárticos.

Em geral, as *līlā*-s são convocadas quando é sentida a presença de qualquer forma de turbulência¹¹⁴ — que pode ser atribuída aos *jnūn* mas também ao *shur* ou ao *'aīn* -, mas o correr do mês de *xa'bān* é justificação suficiente para a sua organização e não faltarão mulheres, recrutadas no seio da *qarābā*, que queiram participar para expor os seus problemas ao escrutínio dos *jnūn* e à opinião das outras.

Fui convidada [pela primeira vez] para uma *līlā* em casa da irmã da sogra de Aicha. As meninas começaram por perguntar-me se eu não teria medo: o facto de não ser muçulmana não me impediria de cair possuída por um qualquer *jīm*. Preparei-me com a minha *jilābā*¹¹⁵ nova e uma *Gandūrrā* que Aicha me emprestou. A Miriam ficou muito contente, porque percebeu que isso era importante para mim e deu-me, como habitualmente, alguns conselhos: «Não deves fumar, as mulheres e os *Gnāūā*-s não gostam, etc.». Aconselhou-me, também, a comprar um pão de açúcar para oferecer aos *Gnāūā*-s. Assim fiz. Sarah e suas avós vieram buscar-me. Saímos, então, de carro.

¹¹⁴ Nestas circunstâncias a *performance* inclui o sacrifício de um animal correspondente ao *jnūn* responsável pelo mal.

¹¹⁵ Embora atenta à minha indumentária — que não devia provocar susceptibilidades e respeitar os modelos aceitáveis da *medīnā* — era apenas em situações como estas que envergava o vestuário local. Noutras alturas rapidamente descobri que era mais sensato fazer-me aceitar como era do que impor artificialmente uma concordância de costumes que obviamente não existia em muitos pontos.

Quando chegámos já lá estavam muitas mulheres que se separavam, mais ou menos por idades. As mais jovens chamaram-me para o seu grupo. Dançaram exuberantemente ao som de cassetes vídeo, com alusões sexuais muito explícitas e picantes que me dirigiam provocatoriamente, o que as fazia rir muito. Depois, porque um homem insistia em ficar junto delas, passaram a dirigir-se-lhe, envergonhando-o e obrigando-o a sair.

Conheci Fatima — uma filha da dona da casa, com cerca de vinte anos — que vivia em França até se divorciar do marido quando descobriu que ele já tinha sido casado e tinha filhos de outra mulher. Fatima não suporta Marrocos. Passa muito tempo em Kenitra em casa de sua tia paterna (sogra de Aicha). Contou-me que ela e a sua prima Suraia (aquela que Aicha diz ser uma puta) saem frequentemente à noite, porque a tia é ‘cool’, bebem e fumam, vão a discotecas ou fazem-se convidar por alguém. Insistiu para que, um dia, eu as acompanhasse. Quando volta a casa dos pais, disse, é muito mais tímida, porque é preciso respeitar as pessoas. Está à espera de um visto para ir para os Emiratos. Percebi que os seus problemas eram um dos motivos porque a mãe organizara esta *lilā*.

Cerca das dez horas da noite as crianças e as raparigas solteiras (eu também) saíram, com velas acesas nas mãos, para receber os *Gnāūā*-s. Soltaram mais uma vez a fórmula comum em situações de alegria e exaltação: “*ḡlām ūa slam ‘alā rasūl āllaH illā jaH. ilā jaH sīdnā muhamad āllaH m’a jāH al’ālī*” (Orai e saudai o profeta de Allah, o mais forte. O mais forte, nosso senhor Maomé, Allah com a força das alturas)¹¹⁶. Os quatro homens tocavam os instrumentos de percussão e o *Genbrī*, virados de frente para nós. No meio, no chão, estava o *mjmār* (incensório) com

¹¹⁶ Esta fórmula constantemente repetida em situações de júbilo ou exaltação afectiva é repetida duas vezes por ocasião do nascimento de um rapaz, e três vezes pelo nascimento de uma rapariga. Em geral sucedem-lhe os *you-yous* (*zgharīl*), gritos agudos que as mulheres conseguem movendo muito rapidamente a língua da esquerda para a direita. Para uma análise do significado do *zgharīl* veja-se CHEBEL 1988:157.

essências, um prato com tâmaras e outro com leite que eles beberam¹¹⁷. Depois, ao ritmo da batida, entrámos em casa, sempre às arrecuas (para não espantar os *jnūn*).

Foi então servido um *cous-cous* rico. Durante o jantar, as mais velhas tentaram saber coisas a meu respeito. Interessava-lhes particularmente se eu seria capaz de casar com um marroquino. Manifestaram a sua opinião positiva relativamente aos estrangeiros e voltaram a dizer-me que eu podia, muito bem ser marroquina.

Os *Gnāūā*-s foram também servidos, na sala principal, separados das mulheres. Estavam homens presentes, mas muito discretamente numa sala à parte. Apenas um, que me disseram ter bebido, veio contar anedotas que fizeram rir todas as cerca de cinquenta mulheres. Havia também algumas crianças que foram adormecendo no decurso da noite, mas que assistiram ao desenrolar de todas as situações, mesmo as mais violentas.

Durante algum tempo fiquei com as mais novas num pequeno quarto, onde cantaram e tocaram *bendīr*. Depois, todas se reuniram na sala principal (central), sentadas ou deitadas no chão em torno dos *Gnāūā*-s que actuavam sobre uma espécie de esteira. Ao lado deles sempre o *mjmār* com as fumigações específicas a cada um dos *jnūn*¹¹⁸. Eles também fumavam cachimbos o que tornava a atmosfera bem pesada e estonteante.

¹¹⁷ Buitelaar sublinha estas e outras semelhanças entre esta cerimónia e a do casamento (1993:46). No entanto as tâmaras e o leite são comuns a diferentes ritos em Marrocos e não só, nomeadamente no início do *ŷTūr*, durante o Ramadão, dizendo-se que se repete assim a escolha do Profeta para quebrar o jejum.

¹¹⁸ Cada *jūn* tem comportamentos, ritmos (*rīh*, designação que remete também para a ideia de vento e alma — *āl ruh*), cores (*lāun*), alimentos e essências (*baghūr*) particulares e, em geral, é de acordo com essas características que as mulheres dizem ser especialmente predispostas à possessão de um ou outro. Nas sessões a que assisti, os *jnūn* convocados eram primeiro os *xerifianos*, relacionados com o Profeta, que atraem as mulheres mais desejosas de fazerem a Peregrinação e são naturalmente associados à cor branca. Estes *jnūn* tal como os designados por *sāf* exortam a práticas de incisão com facas, sem derramamento de sangue. Sempre presentes estão, depois, as *Lallā*-s, com personalidades próprias: Aicha Qandixa, a mais combativa, fecha em geral a sessão e é associada ao negro, às azeitonas pretas (consumidas, também, nos cerimoniais de morte e pelas mulheres grávidas) e ao benjoim negro; Lallā Mira, solteira, embora ciumenta como Aicha

De repente, começou a sessão e, muito mais depressa do que eu supunha, as mulheres começaram a cair nas mãos dos *jnūn*. Passados apenas alguns minutos de os *Gnāīkī*-s terem começado a tocar num ritmo desenfreado e repetitivo que se manteve toda a noite, uma mulher levantou-se para ir à casa de banho. Quando voltou atirou-se violentamente para o chão, caindo por cima de outras que estavam sentadas e não esperavam o golpe daquele lado.

Os movimentos desta 'dança', nada têm a ver com os das anteriores, das raparigas, mais jocosas. Os movimentos são pesados, quase só de pés e cabeça. O tronco fica curvado e os cabelos, mais tarde ou mais cedo, são soltos em exuberância, e obrigados a dançar feericamente. No fim de cada música, as que são ditas verdadeiramente possuídas pelos '*diables*' (como Fatima os designa em francês), caem de rastos no chão. Muitas vezes, antes disso, ficam de gatas, imitando animais, fazendo acompanhar os movimentos dos pés, alternadamente, com as mãos¹¹⁹. As outras mulheres, e o *muqadim Gnāīkī* zelam pela sua segurança, atando à volta da sua cintura lenços que seguram nas pontas, chegando o *mjmār* perto do seu nariz¹²⁰, ou aspergindo-as com água de laranjeira para as reanimar.

Qandixa, é mais doce, o que a associa ao açúcar, à água de colónia e ao almíscar, sendo a sua cor favorita o amarelo, Lallâ Melika, mais leviana, gosta de dançar e cantar, o que a associa ao *henna*, ao almíscar e à maquilhagem, e prefere o rosa ou o violeta (ver nota 123). Os *jnūn* mais temidos são os da floresta *mūl-s ghābā* que obrigam os possesores a assumir posturas de animal; os dos mortos (*maīl*), que obrigam o ritmo a abrandar progressivamente até se instalar o silêncio; o *briāndū*, que também veste de preto. Outros habituais frequentadores das sessões são o *hamū*, que veste de encarnado e é associado ao benjoim de Meca e aos coentros e que pode assumir diferentes personagens, como a de carnicheiro, *hamū al Gzār* e *būderbalā*, o viajante, que veste uma *jilābā* remendada. Existem também *jnūn* cristãos (*nḡrānī-s*), ateus (*Kāfr*) e judeus como *xamharūn*, convocado em sessões especiais ao sábado e obrigando os possesores a beber *mā l Haīā* (Água da Vida) e a comer pevides.

¹¹⁹ Noutras vezes vi mulheres lambendo a água que era deitada para os ralos dos pátios em que as sessões eram realizadas, ou abocanhando pratos de cereais colocados no chão. Buitelaar (1992:47) refere o mesmo em Marraquexe. Estas mulheres estavam certamente possesas por algum dos *mūl-s al ghābā*, que são os *jnūn* que obrigam às posturas mais humilhantes.

¹²⁰ Para que recebam a essência correspondente ao *jm* em causa.

A dado momento, também o *muqadim* que começara a dançar, agarrou em duas facas e, ao ritmo da música espetou-as nos olhos abertos, em movimentos muito rápidos. Depois fez alguns cortes com as lâminas nos braços e na língua. Finalmente, agarrou em velas acesas, coladas umas às outras, e passou várias vezes a sua chama pela cara, sempre sem mostrar qualquer sofrimento, embora, ao contrário do que me tinha sido relatado pelas mulheres, o sangue escorresse das feridas, embora com pouca abundância¹²¹.

Mas, já no meio deste clima, Suraia fez despertar algum burburinho: um dos *Gnāūā*-s, o único verdadeiramente preto, estava sentado de cócoras em frente de nós, e vestia apenas uma *Gandūrrā* sobre a pele. Era possível, por isso, ver-lhe o pénis. Contou isso às que estavam mais próximas, mesmo às mais velhas, que riram descaradamente.

As mulheres continuaram a dançar e todas elas foram caindo de acordo com os *jnūn* a que correspondiam as músicas¹²². Também de acordo com isso, o *muqadim* — que, vim depois a saber, é o irmão da *Gelāçā* do *hammām* Chlih — punha em torno do seu pescoço um lenço com uma cor específica. Cada um dos *jnūn* tem uma cor preferida: a Lallā Aicha gosta do negro, a Lallā Mira do amarelo e a Lallā Melika do violeta¹²³. Esta última gosta bem de conquistar os homens, dançar e sair. A Lallā Aicha é mais agressiva.

¹²¹ São, como disse, os *jnūn* associados ao Profeta, que incitam a tais façanhas. Assisti, e registei em vídeo, a uma *performance* de outra confraria, a dos *ūlād* Buouya Omar, especialmente dotados para os males do foro psiquiátrico, em que os oficiantes bebiam, sem sinais de sofrimento evidentes, água que tinham posto a ferver numa chaleira. Diz-se que Sidi Buhali confere aos seus seguidores as mesmas faculdades.

¹²² Para um não conhecedor torna-se quase impossível distinguir entre um *'rih* e outro. Buitelaar (1993:46) refere a mesma incapacidade.

¹²³ Laghzaoui (1992: 362) refere a predilecção de Lallā Aicha pela cor de laranja e pelo amarelo, confundindo-a, certamente com Lallā Mira. Buitelaar (1993) e Reysoo (1988) também atribuem inequivocamente o preto a esta *jinīā* especialmente combativa.

A última 'música' é dedicada a Lallâ Aicha. Aí foram raras as mulheres que ficaram sentadas. As luzes apagaram-se e as suas sombras agitadas com os cabelos soltos eram assustadoras. De repente o ritmo ensurdecedor foi cortado abruptamente e as mulheres caíram por terra. Quando a luz voltou a acender-se, muitas delas estavam como que desmaiadas pelo chão. Depois de reanimadas, tranquilamente, em silêncio, foi distribuído um *fTūr* reconfortante.

Quando de manhãzinha chegava a casa cansada, Sadia, [uma das minhas vizinhas] perguntou-me: «Então, dançaste?». Depois, reconsiderando, disse: «Não, tu danças com o M. Jackson ou com James Brown, esses são os teus *jnūn*». Do caderno de campo

Vários foram os autores que associaram estas *performances* às perturbações mentais e as abordaram do ponto de vista da etnopsiquiatria (para Marrocos CRAPANZANO 1973, 1980; BOUGHALI 1988). Boughali (IDEM:223) sublinha que a tolerância e aparente integração dos estados de turbulência que parecem estar subjacentes a estas 'terapias tradicionais' não anulam o facto de se tratar de 'perturbações mentais' e que a estratégia de enquadramento tradicional das mesmas pode mascarar sintomas e adiar o seu tratamento eficaz. Na verdade, em alguns casos, a coincidência entre estados de perturbação aguda e a interferência dos *jnūn* é óbvia; mas, mais uma vez, a contradição entre o discurso tradicional e a explicação 'moderna' e científica para além de não se tornar incómoda, é rentabilizada complementarmente:

Iasmin veio visitar-me. Perguntei-lhe por novidades e respondeu-me, novamente, entediada: «Nada de especial». Passado um bocado começou a contar-me como casualmente: «Ah! Sabes o que é que aconteceu agora em minha casa? Uma mulher que vive com a minha tia paterna em Kenitra, que

deve ter uns quarenta anos e se casou há cerca de seis meses com um homem que trabalha em Rabat, veio visitar a minha mãe. Ela está com muitos problemas com o marido, porque ele passa o tempo todo em Rabat alegando que deve ficar com os seus filhos, de um casamento anterior¹²⁴. Ora ela e a minha tia paterna contavam este drama todo à minha mãe e, de repente, a mulher cai e começa com grandes convulsões, fazendo bolhas de saliva aos cantos da boca e dando gargalhadas de louca enquanto revira os olhos que ficam saídos. Ela é possuída por Lallâ Melika.» De vez em quando Iasmin interrompia a narrativa, porque dizia que se calhar não devia contar aquilo enquanto comíamos por causa dos *jñm*. Depois continuava: «Ela ria assim porque Lallâ Melika gosta muito de rir e dançar e as pessoas possuídas por ela ficam assim. Há outras pessoas que falam e adivinham o futuro. Em todo o caso é impossível levantar alguém do chão quando se está possuído por um *jñm*. Ela ficou assim mais de uma hora. Isto também, porque em geral, quando isto lhe acontece, lhe dão uma injeção, mas hoje como é o primeiro de Maio a farmácia estava fechada.» Disse-lhe, então, que provavelmente ela era doente, perguntando-lhe se ela conhecia uma doença chamada 'epilepsia'. Iasmin disse-me que não, mas que a injeção embora não acalmasse o *jñm* acalmava-a a ela e isso não

¹²⁴ A poligamia é um assunto que aqui não desenvolvo porque é hoje um privilégio dos homens com possibilidades para assegurarem a manutenção de casas separadas para as diferentes esposas, pelo que, no meio em que me encontrava, não era muito comum. O pouco material que recolhi não é suficiente para um retrato da situação. No entanto muitos casos me foram relatados em que a possibilidade legal mascarava formas de concubinação clandestina não muito diferentes do sistema de 'amante com casa montada' típico das sociedades ocidentais ou outros de convivência forçada de esposas. O divórcio, por seu turno, era frequente, transformando-se quase numa espécie de 'poligamia sequencial' pelo que, por receio da poligamia ou do divórcio as mulheres temiam sempre pela segurança do casamento. Os números oficiais (AAVV. 1987b) apontam, em Marrocos, para uma percentagem de 5% de casamentos poligâmicos, mas é provável que os números reais sejam superiores. A *Moudawwana* — Código do Estatuto Pessoal e das Sucessões — revista em 1993, a pedido de várias organizações feministas e com o beneplácito real — contempla, no artigo 31, a possibilidade da mulher exigir ao marido o compromisso — a registar na acta do matrimónio — de não contrair novo casamento. Muitas das mulheres com quem contactei desconheciam, no entanto, essa cláusula ou comentavam, descontentes, a facilidade com que a lei era contornada.

parecia pôr-lhe qualquer contradição entre o discurso médico e o místico. Como se compreendesse a minha questão, disse-me «Sabes que isso, a feitiçaria, os *jnūn* existem entre nós e mesmo o Alcorão fala deles». Disse-lhe que sim, que sabia. Depois acabou orgulhosa: «E sabes quem é que lhe tirou o *jīm*? Fui eu.» — «TU?...» — «Sim, porque tu sabes, lá em casa ninguém sabe o Alcorão de cor, só eu. Então eu disse o Versículo da Cadeira, a Sura Ia.sin e a Sura dos *jnūn*. Mas quando comecei a dizer esta última parei porque tive medo, ela começou a mexer-se muito mais.» Agora, tudo tinha voltado ao normal e a mulher estava calma. Iasmin tinha-as deixado há dez minutos e dizia-me que não tinha feito nada de especial nesse dia. Depois, talvez por ter notado o meu ar atento ao que relatava, perguntou-me: «Escuta, então e o ‘caderno’ que tu disseste que ias escrever, já o acabaste?» Respondi-lhe que não, que ainda me faltava muito, mesmo muito... Do caderno de campo

Embora uma panorâmica etnopsiquiátrica nos pareça estreita para a contemplação das variadíssimas vertentes que se podem cruzar nas *performances* de expurgação dos *jnūn* — que, como estamos vendo, podem ultrapassar os quadros da *hadra*¹²⁵ — é inegável o seu papel apaziguador dessas *performances* relativamente às tensões que afligem o quotidiano feminino. É também inegável que grande parte dessas tensões se fabricam no fosso que separa os homens das mulheres. É ainda

¹²⁵ Como Rouget refere (1990:492-496), o transe pode ser desencadeado fora de qualquer contexto religioso, correspondendo a um estado de emoção e agitação. Fala-se, então de *Tarab*. Na festa do meu aniversário, em que as raparigas e algumas mulheres dançaram freneticamente, Sarah, na sua malandrice habitual, fingiu, a determinado momento, entrar em transe ao que Miriam e as outras mulheres reagiram indo buscar a correr o aspersor de água de flores para a salpicar, zangando-se muito com ela quando descobriram a patranha. Algum tempo depois, uma mulher que tinha estado a contar os seus problemas com o marido — que se voltara a casar recentemente — começou a dançar de modo cada vez mais exuberante, soltando, por fim, os cabelos. As outras mulheres apressaram-se, então, discretamente, a sentá-la prevendo agora uma situação real de transe.

irrecusável a relação íntima entre alguns *jnūn* e as ‘perturbações’ sexuais. Crapanzano (1980), tal como muitos marroquinos o fazem, associou a possessão dos homens por Aicha Qandixa a ‘problemas’ de impotência e homossexualidade. Eu própria recolhi algum material que sublinha essa relação:

Iasmin ontem chegou. Decidi aproveitar para fazer uma pausa para o café. Em todo o caso não podia trabalhar. Perguntei-lhe por novidades, sem grande esperança que me respondesse porque tinha cá estado na véspera e na antevéspera. Ela respondeu-me, como sempre: «Nada de especial». Preparei então um café com leite e torradas e pusemo-nos a comer. Voltámos à conversa de Aicha Qandixa, provavelmente porque voltei a abrir a torneira de água quente. «Sabes que o meu irmão sonha frequentemente com Aicha Qandixa¹²⁶. Ela avisa-o, por exemplo, quando ele deve viajar ou não. Também sonha frequentemente com a polícia. Ele sonha que entra num túnel com a polícia a correr atrás dele e depois deixa de ser perseguido. Começa então a ver luz à saída de um túnel. Dirige-se para lá e quando chega estão dois polícias e prendem-no. Um dia ele teve esse sonho e Aicha Qandixa advertiu-o de que não devia partir. Mesmo assim, ele foi para Itália. Quando chegou a polícia prendeu-o, porque havia um homem da Mafia que era muito parecido com ele. Depois viu os seus papéis e apercebeu-se do engano, mas mesmo assim fê-lo regressar a Marrocos.» Este irmão de Iasmin não tem filhos, porque, segundo ela, ele tem um problema no seu ‘aparelho genital’. Iasmin diz que ele é possuído por Aicha Qandixa. Diz que quando está triste vai, sobretudo à noite, para o pé do mar porque Lallâ Aicha é *bharîâ* (do mar). «Os sonhos do meu irmão — disse — são ao contrário dos meus. Eu sonho sempre que vou

¹²⁶ Os sonhos são premonitórios e indicadores da presença dos *jnūn*. Miriam, sempre preocupada com o meu interesse por Aicha Qandixa, quando eu me queixava de ter dormido mal perguntava-me invariavelmente se a *jnūn* tinha entrado nos meus sonhos.

salvar as pessoas. Sonhei, por exemplo que a minha irmã e a minha sobrinha se iam afogar e que eu ia salvá-las.» Do caderno de campo

Por outro lado, o escasso material que recolhi relativamente às representações sobre a homossexualidade feminina — que, pela sua escassez, não pode ser esclarecedor sobre o assunto mas desiludiria certamente algumas fantasias orientalistas — associa-à solidão da velhice e, também à intervenção do *shur* ou dos *jnūn*.

[Latifa] começou a visitar-me insistentemente e depressa se tomou opressivamente possessiva em relação a mim. Ela tem um aspecto físico que me repugna, com barba na cara, e comportamentos pretensamente sedutores desajeitados e completamente à margem do que lhe seria permitido. Quando me referi a isso, Miriam contou-me que, antigamente ela era muito boa estudante e que trabalhava numa pastelaria em Rabat. De repente começou a ficar desequilibrada e a comportar-se como uma puta. A mãe levou-a a um *fqih*, que lhe disse que ela estava sob o efeito de um *shur* que teria sido colocado na porta do seu emprego¹²⁷, visando outra pessoa. Confirmei tudo depois, quando fui convidada, no 'Aid Al Kibir para comer na sua casa pobríssima, o que não pude recusar, e ela despiu languidamente a *jilābā*, olhando ora para mim, ora para um bocado de espelho partido que estava em cima do sofá. Não sabendo muito bem o que fazer, concentrei-me no embrulhinho que ela tinha preso à alça da camisola — o que lhe deu um pretexto para baixar a alça e exhibir-me um seio — respondendo-me, depois, que aquilo era uma *sīnā*¹²⁸. Do caderno de campo

¹²⁷ Os limiares são, como em todo o lado, lugares propícios às práticas mágicas.

¹²⁸ Para além da *hamzā*, os amuletos protectores são, em geral, este tipo de embrulho que pode conter materiais diversos prescritos pelo *fqih* ou por uma *xuāfā* (literalmente a que vê,vidente), ou a *Ktābā*, papéizinhos dobrados contendo suras do Alcorão ou outras inscrições mágicas.

No entanto, fazer equivaler automaticamente os fenómenos de possessão a questões relativas à sexualidade é uma perspectiva tão abusiva e empobrecedora quanto a do próprio imaginário masculino marroquino sobre as *līlā-s Gnāūā*:

Quando contei entusiasmada a Abdessalam — um assistente universitário — que tinha assistido a uma *līlā Gnāūā* ele disse-me logo que antigamente, esses serões eram pretexto para as mulheres fazerem grandes bacanais com os negros *Gnāūā*, acrescentando que, em todo o caso, as mulheres que participavam nisso eram sempre as ‘mal-amadas’! Do caderno de campo

É claro que este comentário traz-nos à memória, o episódio das raparigas apreciando o corpo do *Gnāūā* descomposto e lembra a exuberância crescente dos corpos das mulheres arfando nas *līlā-s*. A dimensão sexual da *hadra* parece-me evidente. Isso não está em causa. Mas apesar da associação comum entre comportamentos sexuais divergentes e a intervenção do sobrenatural, é precipitado cair em conclusões que definem as vítimas da possessão como mulheres ou homens desviantes do seu *género*, em termos da ideologia dominante (Cf. BUITELAAR 1993:41 n12). Isto porque, por um lado, se é verdade que a maior parte das tensões que conduz as mulheres aos *fqīh-s*, *xuāfā-s* ou ‘*arifā-s*’ (lit. ‘a que sabe’) ou a um estado de paroxismo, são decorrentes de problemas envolvendo o seu relacionamento com os homens, também é verdade que essas tensões são inerentes ao próprio facto de ‘ser mulher’. Logo, tanto o estado de turbulência decorrente delas como o recurso às respectivas terapias são integrados no vocabulário do género. Por outro lado, existe uma enorme diversidade de outros motivos e

preocupações femininas para além dessas tensões — envolvendo a saúde dos seus (incluindo a dos maridos), a subsistência, o êxito nos estudos dos filhos — que também afligem a sua existência e que as leva a recorrer aos mesmos intermediários para expulsar males com a mesma origem: novamente o *'aīn*, o *shur* ou os *jnūn*.

Supostamente, as mulheres em transe não estão conscientes das suas atitudes. Há que afirmá-lo na medida em que o seu comportamento seria demasiado vergonhoso para ser aceite noutras condições. Mas, na verdade, nem o seu despojamento dos constrangimentos sociais é total¹²⁹, nem o paroxismo do transe é induzido automaticamente pela música¹³⁰:

Muaziza [a avó materna de Sarah], preparou-se tranquilamente para a sua possessão. Começou por tirar os óculos uns minutos antes, e a agitar-se lentamente, ainda sentada. Uma das mulheres que estava ao meu lado,

¹²⁹ Buitelaar concorda (1993:49 n 22), comparando o estado de transe ao da hipnose. No entanto, ela refere a descrição relativa das mulheres assistentes — “It must be noted that only a few dancers with much experience engage in acts which so clearly deviate from the highly regarded norms and values of Moroccans. Aside from the *mqedmmas* and their assistants, it is mostly men who give such performances. Most women only use their bodies to dance and do not call extra attention to themselves.” (BUIELAAR 1993 :47) — o que, em Salé, não corresponde, de todo, à realidade. Na verdade, a maior parte das mulheres participa de maneira efusiva nas *hadrá*-s.

¹³⁰ Para Rouget (1990: 462-507), a *hadrá* — que traduz como ‘presença’ — é uma forma de transe *induzida*, *musicada* e em que a dança aparece como efeito e não como causa do transe. Contrasta com o *dhiKr* — uma forma de transe colectivo activado pela repetição exaustiva de fórmulas religiosas que é conduzida, *musicante* (os participantes são, ao mesmo tempo oficiantes) e no qual a dança é causa e não efeito do transe. Embora Rouget refira o desconhecimento da prática do *dhiKr* por mulheres (IDEM 477), Tapper & Tapper (1987:81), por exemplo, referem a entrada em transe ocasional de algumas das participantes do *mevlūd* (*milūd*) na Turquia, celebrações que, quanto a mim, caem mais nessa categoria do que na de *hadrá*, demonstrando assim, mais uma vez, o carácter falacioso das dicotomias religiosas em função do género. Laghzaoui (1992) refere o mesmo tipo de celebrações das mulheres *hassūnīūn* no *milūd* em Salé, mas não faz menção do transe.

piscou-me o olho. Passados poucos instantes lá estava ela movida por uma energia pouco expectável na sua idade.

Sarah, que me dissera que ia ficar apenas como observadora, junto a mim e que, por isso, não levava *jilābā*, estava, para o fim, ansiosa por participar. Pedia à avó, que parecia desaprovar, autorização para o fazer. As raparigas mais novas, por seu turno, pareciam incentivá-la. A determinada altura disse: «Olha como o meu coração bate». De facto batia assustadoramente depressa: era a sua estreia. A avó tentou ainda contê-la, mas ao fim de várias vezes em que se levantou e voltou a sentar, saiu definitivamente para o meio, tropeçando nas mulheres que estavam sentadas à nossa frente e começou a mexer-se muito mais violentamente do que qualquer uma das outras, até soltar os cabelos volumosíssimos. Uma rapariga ficou junto a ela, tirando-lhe as pulseiras, a custo, para que não se magoasse. Algumas gracejavam com o modo como se movimentava, duvidando, talvez — como mais tarde Iasmin e Miriam — do seu estado de possessão.

No fim da música, Sarah não caiu, como acontecia sobretudo às mais velhas, o que parece ser um sintoma da verdadeira possessão. Quando isso não acontecia, as mulheres pareciam ficar aborrecidas, como se não atingissem um clímax desejado. Sobretudo uma delas, que ‘dançou’ com quase todos os *jnūn* parecia procurar desesperadamente esse êxtase e mostrou-se muito irritada com outra que, caindo sobre ela, a parecia ter arrancado ao estado de graça.

Também uma rapariguinha muito nova, cerca de catorze anos, caiu nas mãos já não sei de que *jnūn*.

No fim, e sob a égide de Lallâ Aicha, as luzes foram apagadas e diversas mulheres se levantaram. A avó de Sarah gritou por ela, preocupada com os seus movimentos bruscos. No fim acenderam-se as luzes e a sessão acabou sem mais. Do caderno de campo

Mas ainda que a evidência demonstre que o estado de transe não é alheio à vontade individual, as mulheres não o reconhecem. Chegam mesmo a precaver-se com dispositivos para se protegerem de um estado involuntário de descontrole, recorrendo, por exemplo, a ganchos ou alfinetes dessimulados no cabelo (o ferro e metais afins são o elemento mais eficaz) que contrariam, magicamente, o desvario manifesto pelas cabeleiras à solta quando entram em transe.

É verdade que se tomarmos a *hadrà* como uma sessão de dança extática com condutas estereotipadas consistindo na expressão da emoção, do abandono passivo das mulheres à música e dança como algo mais sintomático do que propiciatório do paroxismo, diremos, com Rouget (1990:498) que se trata de um *transe emocional*. Mas se estivermos atentos aos detalhes como os ganchos de cabelo e os alfinetes, e às *performances* de cada uma das mulheres — o modo como encenam a sua entrada em transe, a propensão para um *jīm* específico para o fazer, o cuidado que têm necessariamente ao mover-se num espaço exíguo para tantas mulheres — deixa de ser possível explicar as *hadrà-s* e os estados de possessão como meras terapias catárticas institucionalizadas que deixam extravasar as emoções individuais e brutas em lugar e tempo próprio, colocando o indivíduo em eterno posicionamento passivo e submisso em relação à cultura que, condescendente lhe concede, de tempos a tempos, o direito de expressar os sentimentos entendidos como qualquer coisa interior, pessoal, alheia e até adversa à ordem cultural. Se, por outro lado, lembrarmos as motivações pessoais que suscitam estas *performances* e lhe sublinharmos a exuberância dos comportamentos sensuais das mulheres contrastando com os ideais da *haxūmā* e da *hīā*, a *hadrà* aparece-nos num quadro com algumas semelhanças com o que Abu-Lughod encontra nas sessões de poesia

das mulheres dos Awlad 'Ali em que as mulheres expressam os seus desgostos e angústias (1986:257): uma situação de rebelião culturalmente elaborada e sancionada que, embora relativa à vida pessoal, não é individual, espontânea idiossincrática ou oficiosa, mas pública, convencional e prescrita. Por detrás da aparência subversiva de um discurso íntimo denuncia-se, por um lado, o conformismo das participantes perante os códigos culturais e, por outro, a ambivalência desses códigos partilhados que permitem comportamentos aparentemente tão heterodoxos. O mesmo será dizer que se revela a vulnerabilidade do *self*, sujeito à reflexibilidade, poroso à cultura e à ordem social, e se evidencia a cultura e a ordem social como engenhosamente ambivalentes, suficientemente plásticos para poderem admitir, integrar na sua ambiguidade, os ecos individuais que, afinal também as constroem. Adoptar este ponto de vista ultrapassa a possibilidade de melhor compreendermos fenómenos como o das *līlā*-s, das *hadrā*-s ou das cosmologias povoadas por *jnūn*. Permite uma compreensão mais sistemática de códigos de valores que, de outro modo, nos surpreenderiam com aparentes contradições internas. Só adoptando essa perspectiva consegui controlar a minha perplexidade, quando depois de me considerar suficientemente industriada nos códigos da modéstia *slāwī* e perfeitamente confiante no carácter inequívoco da noção de honra me antecipei, face a uma situação embaraçante, a comentar: «*haxūmā*», ao que um rapaz presente ripostou: «*haxūmā mrāt xīlām*» (a *haxūmā* é mulher do diabo). Aprendi então que estava bem longe de dominar os códigos em presença. É verdade que esta pode ser uma abordagem das *performances* de transe, das emoções e dos códigos de conduta com resultados mais desconcertantes, mas é também muito mais reveladora das ambiguidades próprias ao idioma cultural.

Mais do que muitos antropólogos, as mulheres da *medīnā* parecem dar-se conta dessa maleabilidade cultural e não hesitam em aproveitá-la. O exemplo mais levianos são os das histórias que se contam das mulheres possuídas por Lallā Melika que exigem de seus maridos prendas, mimos e liberdades para satisfazer os desejos juvenis da *jīnā*. Outro, para mim, sintomático disso foi o da atitude que Aicha sempre manteve em relação às *hadrá*-s. Por mais de uma vez ela recusou acompanhar-nos nestas sessões alegando que M. Samir não a deixava participar por saber a que ponto ela ficava transtornada com a presença dos *jnūn*. Mas numa situação mais aguda das suas crises conjugais Aicha decidiu participar numa *līlā* sem referir, então, qualquer renitência por parte do marido em deixá-la vir. Para mim era óbvio que, por um lado, ela estava, desta vez, mais motivada para partilhar e resolver os seus problemas. Por outro, suspeitava que M. Samir, perante uma situação de maior desequilíbrio fora pressionado a fazer concessões à sua vigilância obsessiva sob pena de sofrer retaliações domésticas¹³¹.

As *performances* das *līlā*-s tudo fazem para o exacerbamento dos sentimentos e dos sentidos: o ritmo, o movimento, a cor os sabores e odores misturam-se num espectáculo rabelaisiano que as relacionam, por contraste, com o período que prenunciam. O abandono do corpo aos génios contrapõe-se ao auto-domínio que se

¹³¹ Retaliações a que Aicha não se escusava utilizando as táticas comuns do poder doméstico feminino: por exemplo, não dormir com ele, ou não cozinhar (Cf. MOORE 1988:182). De resto, em conjunto, todas essas 'táticas' — de recurso aos *jnūn*, e de resistência doméstica — no seu conjunto podem ser entendidas como uma 'estratégia' para resolver a infidelidade de M. Samir. LEWIS (1971: 71-77) demonstrou noutros contextos que o recurso à possessão é umas das armas mais comuns na 'guerra dos sexos'. Ele refere que muitos dos casos de possessão coincidem com movimentações dos maridos para a aquisição de novas esposas. Já relatei aqui pelo menos dois casos (o de Aicha e o da amiga da mãe de Iasmin) em que existia essa coincidência entre 'infidelidade' e possessão.

impõe no Ramadão (BUITELAAR 1993: 50). Mas como explicar esse contraste, essa alternância prescrita no calendário canônico sem ser dentro dessa lógica que contempla ao mesmo tempo a conformidade e o desvio acolhendo assim, na sua ordem, aquilo que é do foro íntimo de cada um e obrigando à demonstração pública de que, por mais amargos que sejam os sentimentos, por mais difícil que seja a anuência, a conformidade é cumprida. As *lilâ*-s, tal como as sessões de poesia dos Awlad Ali, não são meras válvulas de escape de um quotidiano constrangido social e culturalmente, são engenhos mais sofisticados de reciclagem de desperdícios emocionais que o idioma cultural transforma, a seu favor, em indícios de conformidade.

A esta forma extrema de purificação¹³², associam-se outras reuniões femininas mais tranquilas, festas particulares em que as mulheres se juntam para pagar a uma orquestra feminina de *fqṛâ*-s (cantoras de música religiosa)¹³³. Ao contrário das *lilâ*-s, estas reuniões fazem-se durante a tarde e acabam a tempo das mulheres regressarem a casa para fazerem o jantar. Para além do carácter religioso das músicas, o *ājṛ* é conquistado pela esmola, pela distribuição de *cous-cous* aos mais

¹³² Buitelaar (1993:39) refere outras 'mais extremas' que envolvem sangrias (*bloodletting*), mas em Salé não tive conhecimento da sua prática.

¹³³ Reysoo refere o desconhecimento de uma categoria profissional de mulheres músicas em Salé (1988: 218 n17). No entanto, Laghzaoui (1992) faz referência as *maddāhāt* convidadas pelas mulheres *hassūnīn* durante o *mīlūd*. Em festas laicas — como foi, por exemplo, o caso da minha festa de aniversário e, depois, a de despedida — também se convocam *xikhâ*-s. Aí o tipo de música — frequentemente berbere — é outro, bem como o conteúdo brejeiro das letras. Na sua ausência, as mulheres e raparigas, que desde cedo dominam bem as técnicas dos instrumentos musicais de percussão e da dança, encarregam-se, elas próprias, sem esforço, da animação da festa.

pobres (*çadaqā*)¹³⁴. A coexistência deste tipo de celebração — em que o profeta é exaltado e os *jnūn* estão ausentes — com as *līlā*-s no mês de *xa'bān* acrescenta pertinência ao argumento de que

'The religious activities of men cannot be explained in terms of their degree of 'ortodoxy', and those of women should not be dismissed *a priori* as peripheral to those of men'. (TAPPER & TAPPER 1987)

Mas, mais do que isso, reforça novamente a ideia de que as preocupações da vida particular e as ambições religiosas se encontram lado a lado nas práticas e enunciados femininos e são, por outro lado integradas num vocabulário cultural comum que, não negligenciando sentimentos e emoções, os inscreve na mesma página onde sublinha os códigos fundamentais do Islão.

O mês de *xa'bān* é, essencialmente, o mês que prepara a arrumação do universo do *dār al īslām* (a morada do Islão) que se conclui no Ramadão. Ora arrumar a casa é uma tarefa feminina e as mulheres não deixam por mãos alheias esse trabalho que exige procedimentos que só elas conhecem bem. Mais do que os homens são elas que conhecem os cantos recônditos onde se alojam os *jnūn* ou os sinais do '*aīn* lançado por alguma vizinha. É por isso que, ao mesmo tempo que

¹³⁴ Este tipo de reuniões pode ter lugar fora do mês de *xa'bān* e, nesse caso, toma a designação geral de *çadaqā*. Alguns dias antes do 'Aid fui convidada para uma dessas celebrações, em casa de uma mulher muito pobre, que vivia com um filho de uma prostituta que ela tinha adoptado. Embora com muitas dificuldades, esta mulher sentiu-se na obrigação de fazer *çadaqā*: o rapazinho tinha dado muita água a beber ao carneiro que alimentavam no terraço esperando o sacrifício do 'Aid e o animal morrera, o que era, definitivamente um mau agouro. A velha mulher, entretanto, sonhara com os seus falecidos pais o que a levava a decidir da necessidade absoluta de organizar a *çadaqā*.

caiam os muros e lavam infatigavelmente os pátios com lixívia, convocam os profissionais de saneamento dos espíritos para que a casa, o corpo e a mente se encontrem imaculados no mês do jejum. É também por isso que, nessa altura, elas exaltam o Profeta fazem o balanço dos dias de jejum em dívida (em virtude do seu estado periódico de impureza) e acertam as suas contas religiosas compensando os dias em falta (*t'erred d-dîn*)¹³⁵, como estão habituadas a fazer com as contas da casa.

.Outros ritmos: entre a *dūnīā* e o *dīn*

O compasso canónico pelo qual as mulheres acertam os ritmos domésticos é intercalado por momentos ritualizados do tempo biográfico que, oficialmente, a religião não contempla. O nascimento, a *sīmānā* ou *shu'* (festa de celebração aos sete dias do nascimento), a imposição do nome aos quarenta dias, a circuncisão¹³⁶, o casamento, o fim do período de luto da viuvez, a morte, são momentos de intensificada actividade social feminina que as mulheres cosem entre si, em malha mais fina, pelas visitas repetidas por alturas de doença, divórcio, acidente ou aniversários e êxitos escolares dos filhos de cada uma.

Todas as celebrações biográficas ritualizadas obedecem ao ritmo proposto por Turner (1969,1974), na sequência de Van Gennep (1960 [1908]) para os rituais

¹³⁵ Este procedimento do 'deve e a haver' em termos do *ājir*, é comum entre as mulheres da *medīnā*: Miriam, quando, por algum motivo, não tinha tido tempo para fazer a oração, dizia-me, brincando que tinha tido 'crédito' de Deus e, ao fim do dia, pagava-o zelosamente.

¹³⁶ Em alguns casos foi-me referida a organização de pequenas festas femininas e familiares por altura da primeira menstruação das raparigas. Elas não têm, no entanto, o significado canónico da festa de circuncisão que, diga-se, o Alcorão também não prescreve.

liminares. É por isso que, como vimos, o *hammām*, enquanto lugar de purificação (separação) e definição do *habitus* — particularmente no respeitante à *hexis corporal* — (incorporação), continua a ocupar um espaço fundamental na vida social e cultural do bairro. A etapa da purificação é constante em todos os ritos e transposta mesmo para as situações menos ritualizadas mas igualmente liminares na vida de cada um (por exemplo, na véspera de uma viagem ou encontro galã, ou no início do ano escolar).

O *henna* — igualmente purificador — é também um elemento presente em todas essas circunstâncias. No quadragésimo dia após o nascimento do bebé, a mãe prepara-se com *suaK* e *henna* para celebração da imposição do nome do filho que consta do sacrifício de um animal, do corte de cabelo da criança e da partilha ritualizada do leite e das tâmaras. Mais tarde, no primeiro 'Aid depois da data do seu nascimento, também as mãos e pés do bebé são marcadas pelo *henna* mas com as precauções devidas a quem é especialmente vulnerável ao mau-olhado e ao *shur*¹³⁷. Na festa do *henna*, que precede o dia do casamento, os pés e mãos da noiva são pintados meticulosa e ritualmente¹³⁸. Apenas nos ritos funerários o *henna* é recusado pelas suas evidentes capacidades regenerativas em contraste com as cerimónias fúnebres e pela sua vertente cosmética que contraria o simbolismo de

¹³⁷ Neste caso o *henna* é colocado apenas na mão direita e no pé esquerdo, ou vice-versa. É por causa dessa vulnerabilidade que as parturientes, os bebés e as noivas são especialmente protegidos com mantos e a obrigatoriedade de imobilidade e silêncio durante as festas que celebram o seu estado. As precauções relativas aos recém-nascidos acrescentam amuletos, mãos de Fatima e pulseiras pretas.

¹³⁸ Antigamente também os homens no dia do casamento pintavam os pés com *henna* e punham o *khul* nos olhos.

despojamento do luto¹³⁹. É por causa desse contraste que a viúva, passados quatro meses e dez dias (incompletos) da morte do marido, depois da purificação no *hammām* que a faz sair do seu estado de luto, coloca também o *henna*, o *khul* e o *suaK*, veste um fato novo e oferece uma festa com *cous-cous* às outras mulheres, servindo-se das capacidades simultaneamente regenerativas, purificadoras e cosméticas do produto para se exhibir socialmente e entrar de novo no mercado matrimonial.

Mas, para além destas situações rituais, o *henna* é, tal como a purificação nos banhos, transposto para as situações biográficas que criem expectativa ou regozijo ou que, por outro lado, exponham a situações perigosas de poluição¹⁴⁰. Embora o *henna* seja um elemento onnipresente nas situações de liminaridade mais ou menos ritualizada, o seu manuseamento e utilização são rodeados de precauções que lhe sublinham o carácter mágico: o produto só deve ser usado quando nada parece perturbar o bem estar dos seus utilizadores — caso contrário pode tornar-se prejudicial — e os seus manuseadores profissionais são especialmente predispostos aos contactos com o sobrenatural. O *henna* é um desses produtos sagrados (a *sunna* refere-o como tal) que utilizados de má fé pode converter a sua força benéfica e regeneradora em esterilidade: os restos daquele que é utilizado nos

¹³⁹ O despojamento exigido não é exclusivamente feminino: os homens familiares do defunto não fazem a barba.

¹⁴⁰ Um dos ex-maridos de Miriam, que era talhante, pintava, segundo ela, as mãos e os pés com *henna*, embora sem as preocupações estéticas que as mulheres evidenciam ao fazê-lo.



O tear que faz tapetes e *tqāf*

casamentos, por exemplo, pode ser usado pra práticas inibitórias do acto sexual — *tqafâ* — provocando o fechamento da vagina ou a impotência masculina¹⁴¹.

Todos os ritos biográficos são marcados por um detalhe simbólico que pode ter variantes de acordo com a origem das famílias envolvidas e que aqui não cabe descrever exaustivamente no seu vocabulário e interpretação. No entanto, por detrás dessa minúcia e multiplicidade, repetem-se os elementos mais significativos como o sacrifício de animais, o correr do sangue *harâm*, a comensalidade alargada ou ritualizada no leite e tâmaras, para além das técnicas purificadoras do *hammâm* e do *henma*. É essa repetição — que deve ser encarada mais como partilha ou continuidade — que liga os diferentes ritos biográficos entre si e, talvez mais importante, os incorpora, a ponto fino, no padrão mais alargado dos ritmos canónicos, onde os mesmos elementos fazem parte das celebrações litúrgicas. Essa enxertia é acentuada pela conciliação estudada entre o tempo biográfico e o

¹⁴¹ Essa é, também, uma prática corrente para prevenir a perca da virgindade pré-nupcial. Aicha 'prepara' as suas filhas, quando tinham cinco ou seis anos, com uma outra técnica: quando acabou um tapete, cortou as linhas verticais da teia abrindo uma espécie de janela por onde as obrigou a passar, por cima da trave inferior do tear. Para desmanchar a *tqāfâ* na véspera do casamento a noiva deve ser lavada em cima de todos os materiais do tear e com a água onde se mergulhou um fio dos que estão no tear, previamente queimado. Com isso impedia que qualquer homem que tentasse abusar delas o conseguisse: tornavam-se impenetráveis, 'fechadas'. Outras práticas designadas com o mesmo termo, usam paus de fósforo ou um canivete fechado que é posto na cama, debaixo do colchão durante o acto sexual para provocar a impotência aos homens. Todos estes estratagemas são bem o exemplo dos expedientes culturais vários para justificar socialmente a impotência ou a esterilidade. Simetricamente, a crença no *reGad* — bebé adormecido no ventre materno por um tempo que excede o período normal de gravidez, e que é contemplado na *Moudawwana* (art. 76) na medida em que lhe atribui uma duração legal máxima de um ano — é a confirmação de que os códigos culturais, na sua ambiguidade, prevêm mecanismos de integração de situações tão 'ortodoxas' como a da gravidez fora do casamento. A tal ponto que um dos casos que me foi referenciado foi o de uma mulher viúva há dez anos cuja gravidez fora celebrada com alegria pela família que aceitava a paternidade do falecido marido.

canónico quando se fazem coincidir, por exemplo, a festa da circuncisão com o *milūd* ou os casamentos com o mês de *xa'bān* ou o 'Aid al Kibir¹⁴².

Mas muitos dos elementos que encontramos nas festas que marcam o compasso tanto da *dūnīā* como do *dīn*, são ainda comuns a outras celebrações mais descompassadas: as *hadrā*-s e as *zīārā*-s que seguindo o ritmo das angústias e necessidades personalizadas, sabem também inscrever-se nas cadências oficiais (as *līlās* no mês de *xa'bān*, as *zīārā*-s no *milūd* e no mês da Peregrinação).

.Balanço: muita água, *henna* em abundância, *haxūmā* q.b. e ouro à discrição

A carga simbólica e ritual de todas as circunstâncias que marcam os ritmos litúrgicos e biográficos em Marrocos e noutros contextos muçulmanos mereceram já análise exclusiva por parte de diferentes autores¹⁴³. Também a vertente catártica de alguns dos rituais foi sublinhada por outros, muito frequentemente numa abordagem psicanalítica ou próxima disso (MERNISSI 1981 [1977], CHEBEL 1988, CRAPANZANO 1973 e 1980, BOUGHALI 1988). A análise topográfica da sociabilidade feminina contemporânea também foi já suficientemente analisada (ZANNAD 1985, MERNISSI 1983 [1975] e 1981 [1977]) bem como o papel ritual da mulheres 'à margem' (JANSEN 1987 e DAVIS 1978). Mas, para além disso

¹⁴² Ou, recentemente, com o ano novo solar, o que implica a utilização da mesma estratégia para inclusão de um momento individual num outro tipo de tempo social.

¹⁴³ BOUSQUET 1949 e von GRUNEBAUM 1976[1951] para as práticas religiosas dos muçulmanos em geral; TAPPER & TAPPER 1987 para o *milūd*; WESTERMARCK 1914 e 1926, para a descrição exaustiva do casamento e outros ritos em Marrocos; DWYER 1978b, REYSOO 1988 e LAGHZAoui 1992 para os cultos marabúuticos em Marrocos; COMBS-SCHILING 1989 para o sacrifício; HAMMOUDI 1988 para o 'Aid al Kibir e '*axūra*'; BUITELAAR 1992 para o Ramadão e *xa'bān*.

tudo, uma outra vertente é muitas vezes ofuscada pelo brilho, som e colorido ritual das *hadrá-s*, *‘Aid-s*, *zīārā-s* e outras celebrações. Se os ritos são, como propõe Turner (1977), momentos liminares que permitem o escrutínio dos valores centrais e axiomas da cultura que os produz, é importante, então, sublinhar-lhes a vertente regeneradora, a função aglutinadora de elementos que passam a ser sancionados e sujeitos a incorporação por parte dos que nele participam. Mil e um exemplos disso surgem por detrás das manifestações com pretensões mais puristas. Deixo mil para referir apenas um:

A noiva mudou de vestido só três vezes (porque era pobre). Mas habitualmente, disse Melika, a entrada deve ser feita em *qfTān* (túnica sem capuz, aberta à frente e sobre a qual se usa um cinto bordado) de seda, depois veste três *txīTā-s*, depois a *lbssā fassā* (traje de Fez), depois *lbssā xleuhā* (o traje berbere), depois alguns põem o *lbssā īndī* (traje indiano) e dançam com as mãos, a condizer e, por fim, devem sempre vestir um vestido ou *txīTā* toda branca, ou um fato de noiva europeu. Do caderno de campo

Este é o milésimo primeiro exemplo possível de que a ‘tradição’ (ver cap. IV), cristalizada nos ritos, é permeável a um vocabulário franco armazenado todos os dias em expedientes vários e, mais do que isso, vulnerável aos jogos de prestígio que ali encontram um bom palco, com muita audiência. Os ritos são tabuleiros decisivos para o balanço dos *stocks* de peças possíveis a jogar no jogo da *distinção* que se pratica quotidianamente em outras arenas. Por seu turno, e de forma interactiva, é essa experiência quotidiana que sugere, ou não, a integração de novos elementos nos ritos. As situações ritualizadas cristalizam os limites da *conformidade*

e da *distinção*, ao mesmo tempo que servem de palco a tomadas de posição objectiva ou subjectivamente estéticas que visam afirmar ou arriscar a posição ocupada no espaço social (BOURDIEU 1979: 58)

Já estávamos preparadas para sair para a *sbu'* da filha de Lubna quando Miriam olhou para mim com ar desaprovador, tirou as duas pulseiras de ouro¹⁴⁴ que trazia e enfiou-as no meu braço, e subiu a escada à procura de um colarzinho de pérolas que sabia que eu tinha: uma professora como eu não podia aparecer assim *ar kāmā* (nua) numa festa! Do caderno de campo

Os tempos e espaços ritualizados tornam-se palcos preferenciais para a apresentação do *self*, em que as mulheres, com menos oportunidades de exibição do que os homens, investem particularmente. Tanto mais que os seus homens, por se tratar de momentos controlados socialmente e por poderem eventualmente beneficiar desse jogo de empenhamento social feminino, lhes concedem, então, a liberdade necessária¹⁴⁵. O marido de Aicha (um pequeno funcionário de serviços que não desdenhava oportunidades de capitalização social mas que, na mesma

¹⁴⁴ O ouro funciona, como noutros contextos femininos de relativa pobreza (WEILAND 1993), como uma apólice de um seguro de acidentes. Para além disso, é o trunfo mais evidente nestes jogos de afirmação social, ao mesmo tempo que exhibe as capacidades de gestão financeira doméstica na medida em que a sua aquisição, em geral sob a forma de pulseiras, reflecte mais a capacidade de poupança do que a generosidade do marido.

¹⁴⁵ Mas, tal como antigamente se dizia que a ida ao *hammām* (um dos poucos lugares públicos então permitidos às mulheres) servia de alibi para namoros clandestinos, registei agora, em Salé, muitas histórias de mulheres casadas que, a pretexto de participarem numa celebração matrimonial se evadiam do dia-a-dia da *medîna* para dar largas aos seus desejos mais secretos e ainda rentabilizá-los exigindo prendas caras e dinheiro para jóias e tecidos aos seus parceiros cúmplices. Foi-me também dito que essas evasões eram possíveis apenas às mulheres casadas que não corriam o risco de perder a virgindade ou engravidar solteiras. Contudo, estas surtidas não foram nunca associadas à prostituição.



Sacrifício, ouro e *henna*

lógica, protegia particularmente a reputação das mulheres) era especialmente cuidadoso na selecção das celebrações em que permitia que a sua esposa e filhas participassem. Era por isso que, inesperadamente também para elas, não punha objecções à sua vinda a minha casa — onde presumia (bem) que qualquer reunião de mulheres ia acentuar o zelo do despique social por causa do meu estatuto de professora — enquanto lhes proibia a participação (sobretudo à esposa) noutras comemorações em casa de vizinhas mais próximas, que sabia menos rentáveis socialmente.

Estes tempos extra-quotidianos são os lugares ideais — com palco, plateia e sanção — para encenações do jogo social pela exibição de adereços múltiplos como o oiro e outros adornos, o *ādāb*, o domínio da moda ou de outros tipos de informação e de redes de conhecimento interessantes. Mais do que isso, convidam a práticas comunicativas que vão desde a partilha das angústias de cada uma nos marabutos ou nas *lilā-s*, à exibição das indumentárias e dos talentos musicais e dançarinos nos casamentos e piqueniques, passando pela ostentação do *ājir* na Peregrinação, da generosidade no Ramadão, da *haxūmā* comedida alternada com o desembaraço nos casamentos. Ao lado das *matinéés* em torno das telenovelas e do vídeo, das tardes no *hammām* e dos piqueniques de primavera, as situações de rito podem também ser encaradas, sob o ponto de vista da antropologia das emoções, como palcos para *performances comunicativas* (LUTZ & ABU-LUGHOD 1990) práticas discursivas para o exercício da retórica que permite a definição do *self*

testado e negociado na interacção social¹⁴⁶. Estas práticas ultrapassam de longe a imposição unidireccional das posturas ditadas pela tradição embora testem, nos tempos ritualizados, os seus limites sociais.

Se tivermos em conta o papel fundamental das mulheres no aprovisionamento e gestão doméstica — o que lhes confere um direito significativo de decisão relativamente à organização e calendário dos ritos familiares —, se a isso aliarmos a sua propensão ao recurso a expedientes e intermediários religiosos, a sua especial preocupação com indumentárias, práticas purificadoras (técnica número um para a obtenção do *ājir*) e cosméticas, se juntarmos, ainda, a tudo isso a sua capacidade na reprodução de *laços fortes* e a sua perspicácia para o aproveitamento dos *laços fracos*, não é difícil percebermos que são elas as principais tecelãs entre um tempo oficial e litúrgico e os ritmos pessoais, biológicos e psicológicos de cada um. Mais uma vez as mulheres aparecem como intermediárias entre a casa e o mundo, sobrepondo à passividade doméstica o seu papel político decisivo a uma escala que capta, simultaneamente, a dimensão do *self* e a complexidade do universo. E se atentarmos à lista de celebrações e de encontros aqui enumeradas constataremos que a sua agenda é bem preenchida.

¹⁴⁶ Rosender (1991) faz uma óptima abordagem aos ritos marroquinos que tem em conta estas *performances* exteriores à 'tradição ritualizada'. O contexto em que trabalhou — uma povoação enclave marroquina em território espanhol perto de Ceuta — fornece dados ainda mais óbvios para essa perspectiva dinâmica. Weiland (1993) faz também o mesmo tipo de abordagem num contexto em que a emigração para o Golfo alarga e complexifica o leque de produtos a incluir nas *performances*. Mas isso não implica menor pertinência desse tipo de aproximação a contextos como Salé, entendidos como 'tradicionais'.



Uma festa com *xikhā-s*

IV. No *suq* das vaidades

.Que tradição, que modernidade?

Serve este capítulo para várias coisas. Primeiro, para reforçar a ideia de que a tradição e a modernidade existem, de facto, enquanto acepções partilhadas pelas mulheres da *medīnā*. Isso não implica consenso nem constância a seu respeito. Implica sim a manipulação negociada de um acervo cultural comum do qual constam, entre outras coisas, o Islão, a herança colonial — a quem a dicotomia era especialmente querida, nomeadamente por Lyautey — e o seu prolongamento na política e *performances* da realeza. Depois, para mostrar como essas acepções se exprimem num vocabulário dicotómico — *rūmī* / *beldī*, *debā* (agora) / *beKrī*, *rbāī* / *slāūī* ou *slāūī* / *barrānī* — operante e operatório a nível social, e utilizado nas escolhas e *performances corporais*¹ das mulheres da *medīnā*. Por fim, servirá ainda este capítulo para desenvolver o argumento de que o Islão, tal como se demonstrou compatível com a modernização (contra as expectativas de Weber e seus seguidores, cf. TURNER 1994:78), pode acolher, contextualmente, práticas e *performances* que entendemos como típicas da ‘nossa’ pós-modernidade².

¹ Embora me refira fundamentalmente às indumentárias e cosmética, quis manter o termo *performance*, para incluir o movimento completo que vai da escolha de elementos precisos — cosméticos, peças de vestuário, adornos —, passando pela sua *bricolage*, até à sua exibição contextualizada, enquanto práticas comunicativas.

² Este argumento não contradiz a preocupação de Turner quando afirma que ‘Islam cannot deal satisfactorily with postmodernity which threatens to deconstruct religious messages into mere fairy tales and to destroy the everyday world by the challenge of cultural diversity’ (TURNER 1994:78), apenas a relativiza, demonstrando como a flexibilidade tradicional nos meios populares permite a escolha e a adopção de outras respostas locais que não as fundamentalistas à ‘pluralization of life-worlds brought about by the spread of a diversified, global system of consumption’ (IDEM).

.Tradition says...

Tal como o *beKri*, “Tradition is a moving image of the past.” (RABINOW 1975:1). Enquanto ‘invenção’ é produto cultural (HOBSBAWM & RANGER 1983). Merece sempre, por isso, desmontagem antropológica. Por ser colocada num tempo e espaços fluidos, não merece consenso imediato. Entre os marroquinos, Eickelman recolheu dos boujadi-s a ideia de que *qa’ida* era “the way things are done” (1981 [1976]: 130-131); Rosender (1991) ouviu das mulheres de Soza (heterónimo) e traduziu: “ how things should be”; Brown resumiu a concepção *slāūī* como “the acceptable model of behaviour” ou, remetendo para Zerdoumi (1970) “an highly elaborate code of savoir vivre”, vinculando-o às situações rituais e à incorporação (1976:103); perante as minhas perguntas, as mulheres da *medīnā* associavam-na frequentemente ao Islão e, ao fazê-lo, repetiam a tónica normativa, ideal, das mulheres de Soza, o que poderia sugerir a existência de uma aceção feminina da tradição. Mas, na verdade, elas também incorporavam na mesma categoria a ideia de ‘*l’habitude*’ (em francês) e dos costumes locais (*taqalīd*).

A tradição islâmica, dizem os manuais, exerce a sua força reguladora sobre dois objectos preferenciais: o corpo e a mulher. O corpo da mulher é, então, duplamente constrangido pela religião. Ele é sujeito ao silêncio, à contenção, mas também a uma ritualização constante, prescrita meticulosamente pela purificação a que os ritmos femininos obrigam periodicamente. Bastam estas pequenas observações — às quais poderíamos juntar muitas mais, sobretudo no campo inesgotável das categorias do puro e do impuro — para nos apercebermos de que, ao lado das imagens eróticas difundidas por um Orientalismo que, ainda hoje, marca o nosso

imaginário relativamente ao mundo muçulmano, existe um discurso islâmico relativo ao corpo que o regula, constrange e define quase a um nível ansiogénico. Em todo o caso, e aceitando a postura de Bouhdiba de que ‘L’islam est reconnaissance et non méconnaissance de la sexualité’ (BOUHDIBA 1975:127) o corpo sempre constituiu, ali, um lugar de crenças e práticas reguladoras da identidade e, na verdade, alguns dos pressupostos que Weber primeiro (1967[1947]) e Foucault (1977 [1975]) depois encontraram exclusivamente no Ocidente para o despoletar do corpo na modernidade e da sua importância na definição pessoal de auto-identidade, sempre residiram no discurso islâmico. Ao afirmá-lo, repetimos apenas aquilo que Turner afirma para o cristianismo: “the body has always been in some respects a project, because it required discipline, surveillance and regulation” (TURNER 1994:192). Para compreendermos, então, as *performances corporais* actuais no quotidiano contemporâneo urbano muçulmano, sem as entendermos automaticamente como simples importações ocidentais, temos, em primeiro lugar, que aceitar que o Islão (tal como o ocidente cristão) contém em si disposições favoráveis à constituição daquilo a que veio a designar-se no quadro da Alta Modernidade (GIDDENS 1991) pelo *corpo como projecto*.

Mas a tradição, para as mulheres de que falo aqui, não é apenas o Islão. O seu corpo é marcado, por vezes draconianamente, por outras inscrições de simbolismo público — resquícios da pré-modernidade, para utilizar a linguagem dos sociólogos da pós-modernidade — da filiação tribal, género e estatuto, que são estranhas à religião. Na verdade, a tradição assimila atitudes que lhe são mesmo contrárias, como a da prática da tatuagem, da magia, das *performances* de posseção, da medicina tradicional e outras. E quanto mais popular, mais parece a religião ter

treinado a aptidão à *bricolage* entre ortodoxia e heterodoxia, entre universal e local, entre local e importado. As mulheres, em terras de poucos recursos, sempre foram peritas em fazer a colagem das técnicas e dos motivos que lhes chegavam por diferentes vias. Copiaram os trajes andaluzes, os motivos dos tapetes de outras paragens, os movimentos de anca de danças longínquas. Desde sempre que o corpo, sobretudo o feminino, no Magreb, foi palimpsesto das escritas mais francas e ecléticas³. Mas, mais do que isso, também, e como Chebel (1984) entre outros bem o demonstra, desde sempre que essa escrita no corpo foi transformada em fala de sedução. O uso do véu e dos olhos sublinhados com *khul*, são disso o emblema mais turístico. É preciso então aceitar em segundo lugar que, para compreendermos as *performances corporais* actuais no quotidiano contemporâneo magrebino, sem as entendermos novamente como simples imitações ocidentais, temos que reconhecer a capacidade de *bricolage* e reciclagem que a tradição, sobretudo nos meios populares e, mais ainda, femininos — aqueles que detêm um capital social e económico menor — potencializa ao nível das necessidades de sobrevivência. Isso permite uma melhor compreensão da adopção pacífica das práticas em *patchwork*, sobretudo no que diz respeito às técnicas corporais, que nos habituámos a entender como típicas da ‘nossa’ pós-modernidade.

Acrescentando a tudo isto importa, no entanto, lembrar que, na linha daquilo que Foucault (IDEM) bem explicitou, a intensificação da regularização e do poder sobre o corpo aparece associada ao desenvolvimento demográfico e urbanístico novecentista. Ora os processos colonial e pós-colonial no Magreb repetem e

³ Ver, por exemplo, HERBER 1929 e 1946, 1948, 1949 e 1949b, CHEBEL 1984 e KHATIBI 1974.

acentuam esse tipo de controle que se exprime, entre outras formas, pelos projectos internacionais de planeamento demográfico, desenvolvimento médico-sanitário, etc.⁴. Dito isto, ao quadro local da tradição expressa na sua vertente islâmica e na sua vertente local, já por si predisposto a uma cultura em que o corpo se afirma como importante na definição e percepção das identidades, convém acrescentar os processos típicos da modernidade que, por via do processo colonial e de globalização, se lhe aliam.

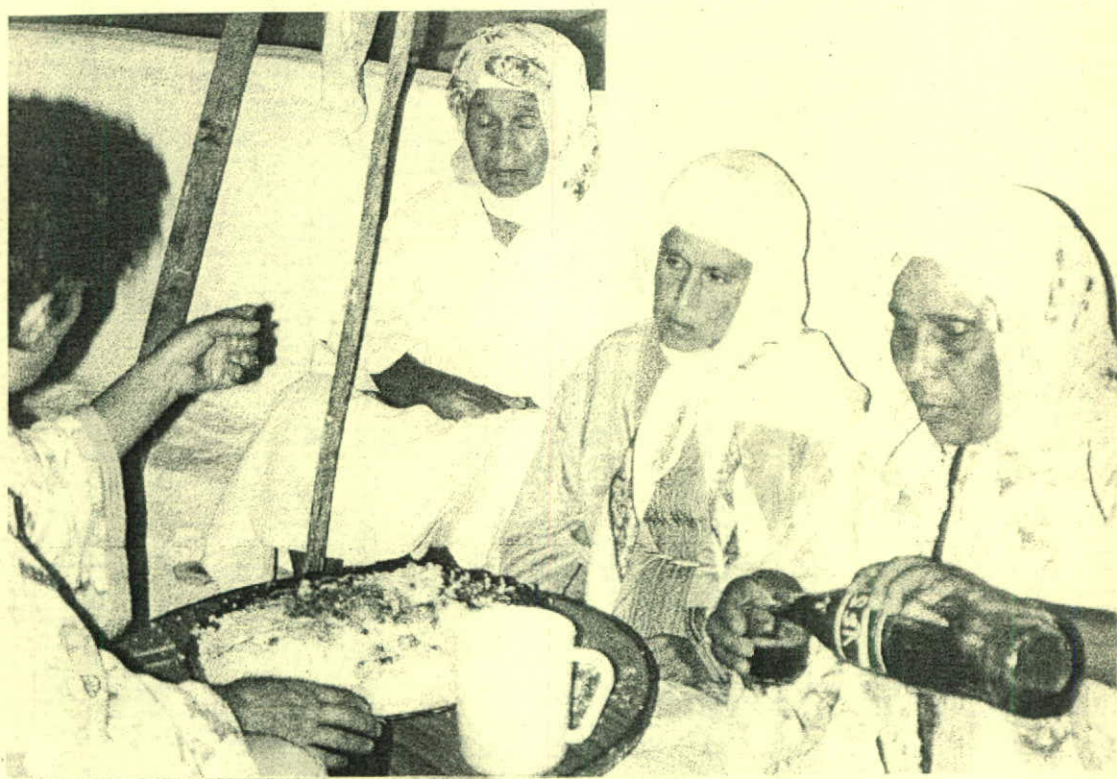
.Tradition is not what it used to be....

Miriam e Sumia, a sua melhor amiga, entraram com baldes, toalhas, *henna*, *ghasūl*, e todo o aparato com que se equipavam semanalmente para ir ao *hammām*, pedindo-me para tomar banho em minha casa (a única no bairro com um duche moderno porque o antigo locatário trabalhava numa empresa de sanitários), dizendo que isso era muito melhor do que ir ao *hammām*. Naquele momento, eu, que à partida pensava abordar os banhos públicos como um dos espaços privilegiados de interacção feminina, vi, literalmente, o meu objecto de estudo ir por água abaixo. Felizmente, nem todas as mulheres tinham o mesmo à vontade que elas para mo pedirem, (embora outras viessem a fazê-lo) e, além disso, a minha humilde casa-de-banho veio a mostrar-se insuficiente para algumas das funções que o *hammām* ainda preenche: o da convivência e coscuvilhice. Mesmo assim,

⁴ Bouhdiba, em defesa de um modelo islâmico literalmente virtuoso e tolerante, e lamentando a sua adulteração progressiva — ora endógena, ora importada — refere num artigo revoltado: “Une dimension (le contrôle de naissances) aussi essentielle et aussi intime que relève du sexuel traditionnel se trouve littéralement internationalisée! Pire, elle fait l’objet de supputations économétriques. Des spécialistes n’hésitent pas à calculer à partir des données disponibles, une taux de natalité ‘islamique’”. E, mais adiante, “Pour beaucoup de Maghrébins (...) l’incitation au planning familial a été ressentie plus que comme une indiscretion, comme un viol de la conscience traditionnelle et comme un véritable attentat à la pudeur” (BOUHDIBA:1984).

Miriam e Sumia, passaram a alternar as lavagens em minha casa com as surtidas aos duches e *hammām-s* do bairro. Decidi aproveitar profissionalmente a ocasião, e ia, com a sua ajuda, preenchendo o meu caderninho de glossário com os nomes dos cosméticos. Lembrei-me, então, que tinha uma encomenda de uma amiga que me garantira ter comprado em Marrocos uma espécie de *henna* preto, que eu desconhecia. As mulheres, esses repositórios obedientes da tradição, depois de terem chegado a acordo sobre o que poderia ser, ditaram-me, maternalmente, o termo na sua língua. Só quando fiz a transliteração do ‘árabe’ compreendi o que tinha escrito: “Kerastase”! Do caderno de campo

Histórias como esta são cada vez mais frequentes na literatura etnológica que, para desdramatizar angústias se entretêm a parodiar as suas próprias inépcias. Sabendo isso, rapidamente me conformei com as características menos exóticas do meu objecto de estudo. Mas passei então, levianamente, para outra perspectiva (não menos exótica...): aquilo era a cultura do *kitsch* — pensava entusiasmada —, da colagem, do barroco, da forma avassaladora sobre um conteúdo impotente, da aldeia global, engolindo aos poucos a Tradição. Isso era a cultura, ali, agora. Passei a divertir-me quando saía com as raparigas e era obrigada a parar nas pequenas montras da *kisairia* para observar as *txiġlâ-s* bordadas à mão com fio de ouro sobre uma estampagem que exibia a assinatura multiplicada de Pierre Cardin, a que as costuras eram indiferentes. Deleitava-me quando no rol de presentes do noivo, na *Hedġa*, que se ostentava numa carroça pelas ruas da *medġnâ*, aparecia ao lado dos cinco pães de açúcar, dos dois quilos de *henna* e do borrego, uma *Samsonite avec les cosmetiques*. Substituíra o purismo por outra forma de paternalismo ao olhar para as antenas de televisão que já só competiam em altura, porque em quantidade há muito ganhavam, com os imensos minaretes das pequenas mesquitas



Couscous e KūKā Kūlā (Coca - Cola)

omnipresentes. Deixava-me levar pela ideia básica, apriorística e confortável, de que ‘mudam as formas mas fica, ainda, a estrutura’. Comportava-me, enfim, como um turista, o turista actual, sofisticado, aquele que já não procura o puro, o autêntico, porque já descobriu que, em todo o caso, isso só por encomenda, mas que se deleita na ingenuidade, na *naiveté* que substitui os camelos por camiões nos tapetes eternamente coloridos. Caía, então, na pior armadilha do relativismo pós-moderno, aquela que legitima algumas das críticas de Gellner (1992:26): a da repetição elitista e incongruente dos erros românticos, uma outra forma de folclorização. Fazia-o, afinal, porque renitente ao risco de perder todas as referências, construía ainda a realidade como a sobreposição de dois modelos estáticos que mediam forças entre si e que não eram nem mais, nem menos que o da *tradição* e o da *modernidade*. Daí a entender a cultura local como a luta patética da Tradição decadente contra a Alta Cultura ocidental inevitavelmente vencedora, ia um passo perigoso: graves riscos de derrapagem para o paternalismo típico dos caçadores de pintura *naïve*, que, agora substituem, em Marrocos, os românticos que aí procuravam o absoluto dos desertos, ou a sexualidade dos puros.

Mas o modo ambíguo e descomplexado, mais ainda, criativo, com que as raparigas seleccionavam, integravam ou recusavam elementos das duas culturas levou-me a rever a minha atitude.

Iasmin, Sarah, e Hannah passavam todos os dias por minha casa, quando saíam do liceu. Invejavam-me pela minha liberdade e pelo meu guarda-roupa. Tomavam-me como confidente dos seus amores e ameaçavam mesmo demolir todo o edifício meticulosamente construído da minha reputação ao utilizarem essas visitas como álibi para outras saídas interditas. Gostavam de ir para o meu quarto experimentar



roupas e cosméticos, e sempre que compravam *une robe collante* ou faziam uma desfrizagem no *salon* da mãe de Iasmin procuravam a minha aprovação. Durante o Ramadão, eram capazes de adiar o *fTūr* para não perder o fim do folhetim egípcio, ou mesmo do outro mexicano (sempre dobrado em árabe clássico), prolongando, com isso, o tempo de jejum. Mas também gostavam de pintar as mãos com *henna*, recusando os modelos *beldī*-s, locais e grosseiros, típicos das *barrānīā*-s em detrimento dos traços finos dos sauditas que copiavam das mãos das primas emigrantes nas Arábias do Golfo. Sadia pintava a mão direita, que exibia mais para comer, com *henna* e, na esquerda, que podia esconder de seu pai mais facilmente, pintava as unhas com verniz cor-de-rosa nacarado. Um dia...

Iasmin contou-me descontraidamente: «A Hannah hoje disse que, se calhar, para o ano vai pôr o *hijab*⁵». (Lembro-me de ter pensado se ela não está espantada, eu também não devia estar...). Então perguntei-lhe com um ar 'espontâneo' ensaiadíssimo: «Porquê? Logo a Hannah que adora andar com roupa *rūmī*, com calças e mini-saias.». Ao que me respondeu: «Sabes que todas as raparigas passam por esses períodos, mais tarde ou mais cedo. Todos os anos aparecem algumas na minha turma que decidem usá-lo. É a moda. Eu própria também já pensei nisso, mas ainda sou muito pequena...». Do caderno de campo

Até aí, eu tinha pensado que, se no meu trabalho viesse a abordar o fenómeno do *hijab* no meu bairro, seria apenas para referir a sua quase inexistência, combatendo todos os avisos alarmistas com que muitos estrangeiros e marroquinos

⁵ Como vimos, este é o véu das fundamentalistas que se distingue, claramente, na cor, no tipo de tecido, na maneira de se usar, do véu tradicional: o *litham*, ou *neGab*. Em Marrocos são também hoje comuns as versões estilizadas dos véus de *designer*, lançados no Egipto (ver nota 7).



...E mais *henna*: os motivos da moda, importados do Golfo

de Rabat me tinham tentado dissuadir de instalar em Salé: um verdadeiro ‘ninho de integristas’⁶. Descobri agora que teria que rever a questão embora não relacionasse, de maneira imediata, o *hijab* com o fundamentalismo militante. Sabia já, como Gellner explicitou claramente, que a típica mulher muçulmana que vive numa cidade muçulmana não usa o véu pelo facto de a avó o ter usado, mas sim porque esta não o fez (GELLNER 1992). Pensara, olhando sobretudo para as mães-de-família, para as viúvas e divorciadas — usassem elas o *litham*⁷ ou não —, que o seu empenhamento desesperado pela sobrevivência não lhes permitia distraírem-se com projectos a longo prazo. Sabia também que “Quando se vê uma filha e uma mãe com *hijab* é certo que quem o pôs primeiro foi a filha”⁸. Nas filhas não encontrava grandes vestígios do quadro sociológico dos manuais — descontinuidade geracional em termos geográficos, culturais, formação universitária seguida de profundas frustrações profissionais e socioeconómicas — que as impelisse a decisões militantes para além das sortidas clandestinas à *la chasse* de um partido *lābbās ‘allī* para casamento, ou a tentar um lugar ao sol no *sūq* das pequenas funcionárias administrativas em Rabat. A não ser que fossem essas mesmas militâncias que as movessem, também, a ponderar a possibilidade de usar o véu....

⁶ Como vimos, as ‘ projecções ’ fundamentalistas sobre Salé — emitidas sobretudo pela classe média de Rabat — baseiam-se, fundamentalmente em três pressupostos inconsistentes: o do empobrecimento e marginalização progressiva da cidade (que em geral aparece associada às posturas constestatórias mais radicais); o do tradicional rigorismo religioso que sempre foi o emblema de Salé; e o do facto concreto de que — A. Iacine — um dos líderes fundamentalistas mais populares em Marrocos se encontrar com residência fixa nos subúrbios da cidade. (ver nota 19 da Parte I).

⁷ Tipo de véu tradicional do vestuário magrebino que cobre a cara deixando apenas os olhos à vista e que nada tem a ver com o moderno e importado *hijab* (ver nota 5).

⁸ Comentário de Mohammed Tozy em entrevista não publicada.

Em todo o caso, elas pareciam saber aquilo que queriam, e a sua escolha não se estreitava nos departamentos *standard* da tradição e da modernidade. O seu gosto passeava-se por prateleiras bem mais coloridas, categorias muito mais complexas do que as nossas dicotomias etnocêntricas.

.O jogo da *distinção*

Quando uma rapariga se quer distanciar socialmente de outra e, com isso, *distinguir-se*, diz, por exemplo: «*MesKīnā, Hīā barrānīā*. (Coitadinha, ela é uma provinciana)». Como vimos (Parte I - Ser, ou não ser, em Salé), este género de comentário é associado aos modos de vida rural (*al bādīā*) que se opõe à etiqueta urbana (*al hadārā*), ao domínio da 'tradição' islâmica que é aquilo que *distingue* os *slāūī*-s, os *verdadeiros* habitantes da cidade, de Salé. O que é valorizado neste jogo particular é um capital simbólico de tipo tradicional, genealógico.

Mas, como também vimos, no mesmo jogo da distinção, pode recorrer-se a um capital simbólico de género diferente: a categorias, como a de *labbās 'allī* (bem na vida), ode *bourgeoisie* (em francês) que se opõem, também, à dos *msaKān* (os pobres, coitados). Nestas categorias — e ao contrário do que acontece com os *slāūī*-s — o estatuto socioeconómico elevado aparece associado a formas e posturas ocidentalizadas — *rūmī, xīKī* — modernas, que contrastam com as escolhas pobres da *medīnā*, essencialmente *beldī*-s —, locais e tradicionais, de certo modo ligadas à terra, ao campo, às origens rurais.

Cada uma destas noções — *slāūī, barrānī, rūmī* e *beldī* e as que lhes são adjacentes — estão sujeitas a constante negociação conjuntural e devem ser encaradas, em primeiro lugar, como categorias culturais mais do que como classes

ou estratos sociais particulares (BROWN 1976). A sua interpretação tem necessariamente que ser enquadrada em jogos de inclusão e de exclusão, de distanciação e de aproximação, enfim, nos jogos de *distinção* cujas regras Pierre Bourdieu tão bem explicitou, esses sim estruturantes do dia-a-dia da *medīnā*. Mas por trás desse dinamismo — que envolve propriedades sociais, económicas, educacionais — é possível reconhecer a importância de um capital simbólico de reconhecimento, fortemente ligado a valores locais, religiosos e tradicionais, condensado na categoria dos *slāū*-s. Os *slāū*-s beneficiam ainda de uma espécie de *patine* aristocrática de cariz tradicional e religioso. A esse capital é facilmente associado um outro, de origem recente, que embora de tipo diferente é também religioso, tradicional e socialmente valorizado e que se cristaliza no *hijab*. O *hijab*, ao apelar assim para o Alto Islão⁹, o Islão elitista e puro das mesquitas universitárias, aparece como o símbolo de um novo estatuto social valorizado. A revalorização social desse tipo de capital simbólico é evidente na difusão dos modelos de *designer* dos véus entre a nova aristocracia egípcia¹⁰.

As raparigas parecem ter compreendido bem que os valores destas diferentes formas de capital são convertíveis e cambiáveis. Jogam, por isso, o jogo da distinção com todos os trunfos de que dispõem.

O processo de aceleração e rentabilização das diferentes formas de comunicação — media, transportes, turismo —, mais do que veicular e, por isso, implicar a massificação dos valores que exporta com a sua tecnologia, rentabiliza todos os elementos, formas e valores culturais dos diferentes contextos que toca —

⁹ Utilizando a contestada mas sugestiva terminologia de Gellner (ver GELLNER:1992).

¹⁰ Cf., entre outros, WATSON, 1994.

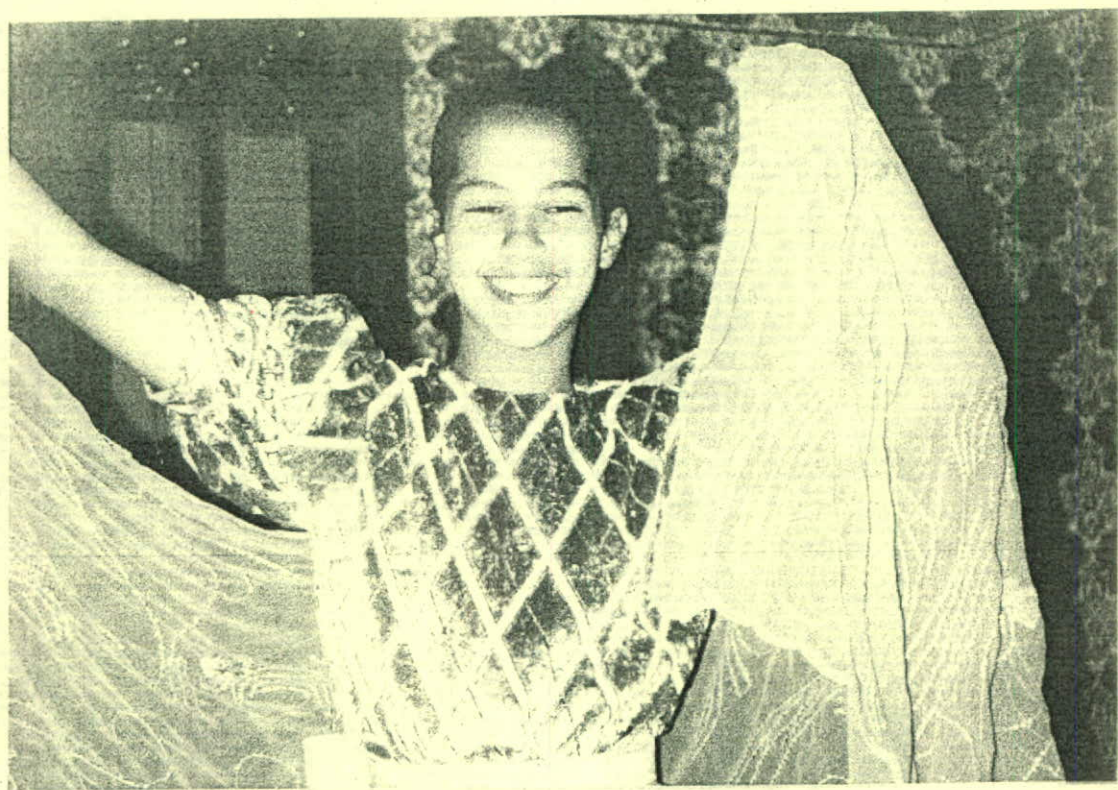
sejam eles locais, tradicionais, ou importados — aumentando e diversificando o *stock* de produtos para a construção de identidades, estratégias, representações dos agentes sem que, por isso, se perca a percepção da natureza e origem de cada um deles. Utilizando sumariamente a linguagem de Bourdieu dir-se-ia que através do alargamento e complexificação dos *campus*, o *capital* local é rentabilizado e, progressivamente, assimilado pelo *habitus* e posto em evidência na *hexis corporal*. Deste modo, os agentes utilizam de forma criativa nas suas *estratégias* colectivas ou individuais, símbolos que colhem das representações que eles próprios fazem da tradição ou da modernidade. Isto é especialmente visível nos percursos da mobilidade social nas *performances* corporais femininas em Marrocos, pela possibilidade de expressão que dão às raparigas num universo em que a apresentação pública do *self* é, ainda, bastante restrita¹¹.

.Mulheres e *self*

Compreendi então que a definição feminina do *self* destas raparigas se ancorava tão profundamente nas representações religiosas da feminilidade como nas revistas francesas de moda que vinham buscar a minha casa, escolhendo sempre as que ostentavam os vestidos mais felinos e coleantes.

Sabia que, independentemente das estatísticas, muitas mulheres justificavam a sua adesão ao *hijab* ou por coerção do engajamento militante familiar, ou por táctica de sobrevivência no mundo do assédio, pelo baixo custo de uma opção que

¹¹ As mulheres dominam magistralmente a manipulação destes símbolos: recorre-se às indumentárias entendidas como 'tradicionais' — a *jilābā*, e mesmo o *hijab* — como estratégia eventual de sedução pela conformidade com os valores locais mas, paralelamente, para obtenção reflexa de maior liberdade, através do garante de reputação que elas conferem e, debaixo das quais se podem tomar atitudes mais 'modernas', i.e. de maior liberdade, mesmo sexual.



Pronta para ir ao *sũq* das vaidade's

nos meios universitários pode camuflar a pobreza, ou como estratégia subversiva de encobrir comportamentos e posturas menos conformes¹². Mohammed Tozy¹³ garantia que em Marrocos a adesão das mulheres a um ou outro grupo fundamentalista raramente se traduz numa entrada na hierarquia política¹⁴ e que o seu empenhamento é frequentemente passageiro. Para ele tudo se explicava em termos de mobilidade espacial e social. Estava claro para mim que, para além do empenhamento político e nacionalista explícito de mulheres como as *hezbollah* iranianas, o uso do *hijab* tinha, antes de mais, que ser entendido como uma escolha pessoal e não meramente cultural. E para estas raparigas o *hijab* era, antes de mais, um dos muitos produtos de que sabiam dispor no seu supermercado cultural e que associavam à ideia de feminilidade. Essa é uma ideia, apesar de tudo menos confusa para elas do que para os rapazes por quem podem, inclusive, vir a usar o véu. Sabendo isso, as raparigas recorrem assim a tácticas aparentemente incongruentes, mas que vão ao encontro das ambiguidades com que sabem ser, ao mesmo tempo, desejadas e temidas pelos rapazes.

Foi Melika e sua mãe quem mais insistiu para que eu mandasse fazer uma *jilābā*. Foi ela que foi à *kisaria* comigo escolher o corte de seda sintética¹⁵, que,

¹² Estas últimas parecem já ter sido descobertas por alguns rapazes menos simpatizantes dos princípios fundamentalistas que entendem o *hijab* como mais uma 'manha' feminina, como todas outras que a literatura erótica islâmica já desmascarou (ver atrás o episódio do piquenique, Parte III -Piqueniques: um ar de juventude).

¹³ Ver nota 8

¹⁴ O exemplo mais utilizado para contradizer esta afirmação é o da filha de A. Iacine, o líder fundamentalista mais popular em Marrocos, que ocupa, oficiosamente, um lugar de relevo no seu movimento.

¹⁵ Até ao início do século Salé era grande produtor de algodão. Foi, depois, invadido de sedas e outros tecidos orientais que agora dão um novo colorido ao vestuário feminino, enquanto os tecelões de *Gandūrā*-s e *qasTān* de cores cruas envelhecem nas suas oficinas.

apesar dos meus esforços em contrário, era de um azul berrante (o tal tom que me ficava bem por eu ser loura!...). Foi ela que me ensinou a dançar como as *xikhâ-s*¹⁶, que me bordou a *taxīl'â* para a minha festa de despedida, discutiu o volume dos chumaços dos ombros com o alfaiate, e me apresentou às mais conceituadas pintoras de *henna* da *medīnâ*. Era ela que me aconselhava os perfumes em voga para eu oferecer por ocasião de algum aniversário, ou criticava *la coupe carrée* de alguma vizinha, e que misturava com mestria o *naKar* marroquino com o *rouge à lèvres* de contrabando de Ceuta. Melika, aos dezoito anos, com três tentativas de casamento abortadas com o auxílio da mãe, dominava o leque completo de técnicas do *look* na *medīnâ*.

Acompanhava [Melika] nas ruas do *sūq* quando a discussão entre dois homens subiu de tom e um deles gritou: «Fazes da tua filha uma prisioneira». Os homens discutiam a propósito do uso do *hijab*. Mais adiante, Melika comentou casualmente: «O meu pai proibiu-me de usá-lo¹⁷. Disse-me que o *Islam*¹⁸ deve estar no coração e não no *hijab*». Perguntei-lhe, então, porque se pronunciara ele a esse respeito, e ela disse-me que uma vez tinha querido pôr o véu. Disfarçando a minha perplexidade,

¹⁶ Como vimos, as mulheres da *medīnâ* reúnem-se frequentemente para ver, em conjunto, vídeos de *xikhâ-s*, imitando-as e tentando aprender as suas danças e movimentos eróticos num ambiente descontraído e divertido.

¹⁷ A atitude do pai de Melika que não é de modo nenhum singular, merece análise desenvolvida que aqui não cabe, mas é, entre outras coisas, muito sintomática dos receios renovados das tácticas femininas, por parte dos homens. Na verdade, ele, como os outros homens em geral, menos hábil nas tácticas de rentabilização social, hesitava entre o recurso ao capital simbólico de tipo 'tradicional' e o outro de tipo 'moderno': por um lado vigiava zelosamente as mulheres de sua casa, controlando as suas saídas, chegando mesmo a mandar o filho perseguir Sarah (irmã de Melika) para ver se ela não mentia quando dizia que vinha a minha casa (e mentia); por outro, desencorajava a filha mais velha relativamente ao uso do *hijab*, e recusara, num dos seus noivados frustrados o *Çdāq* ('preço da noiva'), alegando que estava a querer casar a filha e não a 'comercializar vacas'.

¹⁸ O Islão, mas, também a ideia que preside ao radical semita, de submissão.

indaguei: «Mas ainda há pouco tempo, quando começaste a trabalhar em Rabat me vieste mostrar, vaidosa, as tuas saias novas, mais curtas!!» — «Pois é. É por isso que ainda não me decidi. É que ainda sou muito nova, e gosto muito da maquilhagem e roupas *xīKī*, mas, na verdade, também gostaria muito de usar o *hijab*». Do caderno de campo

Quando o disse, reconheci-lhe o ar sonhador que já tinha visto nos olhos de outras raparigas quando apontavam com admiração e respeito cantoras ou actrizes de novelas egípcias que, cobertas de fama e sucesso, riqueza e reconhecimento, se ocultavam agora sob um *hijab* estilizado. Ao mesmo tempo, reconheci nela também a expressão de sua mãe quando me contara da sua vaidade juvenil e de como gostava de exhibir os olhos sublinhados com *khul* escondida sedutoramente no *litham*.

Já depois disto, estando eu em Portugal, recebi uma carta de Melika dizendo:

(sic)

«Pour moi ‘Melika’ il ya une nouvelle, le patron de mon societe est Amoureux de moi et il veut se marier avec moi et qu’il va m’acheter un appartement à agdal et ecrit sur mon nom, et une voiture, à condition que j’accepte. mais il est marier et il a quatre enfants (...) Ma réponse etait bien sur ‘Non’, Aicha¹⁹ a aussi refusé. Mais lui il n’a pas perdu l’espoire meme il sait bien que je connais un autre homme, il est tout á fait fous. (...) Pour mon travail j’ai commencé à sortir en déplacement a Casa²⁰ et pour la prochaine fés et marrakeche, c’est bien pour moi et je suis très heureuse et ce pour cela que je pense pas au mariage maintenant. Parce que j’étais tout perdu mais maintenant j’ai trouvé ‘Melika’..»

¹⁹ A sua mãe.

²⁰ Casablanca

Melika construiu, um *self* sem *hijab* nem marido de conveniência, com a ajuda das novelas egípcias, ou mexicanas traduzidas em árabe clássico, que entretinham as tardes sonolentas do Ramadão na *medīnā*, alimentando a ideia de um casamento por amor, romântico e, com ele, construindo subterraneamente uma narrativa individual, para si (GIDDENS 1992:58).

.Isto é pós-modernismo?

Na verdade, o que pode haver de mais pós-moderno — na sua dimensão estética, hedonista, auto-centrada, reflexiva, corporal e sincrética — do que uma mulher que (como muitas em Marrocos) decide tirar a tatuagem que tem desde menina (e que o Islão proíbe), pintar as mãos com *henna* (o que o Islão exalta), e maquilhar o rosto com *naKar* local, e as sombras e *fond de teint* importado de *trabando*²¹ de Ceuta? Só um homem marroquino que decida casar-se com ela sem hesitação. Parece isto uma charada feminista, mas não é.

Diz Giddens (1992) que as mulheres desempenham um papel fundamental no processo em curso de democratização da vida pessoal, via emancipação e revolução na intimidade²². Elas são uma espécie de *social experimenters* de uma liberdade nova. Renitentes ou corajosas porque, na verdade, abandonam a segurança pública que o controle masculino indiscutível lhes reservava nas sociedades pré-modernas (GIDDENS 1992:122)²³. Mas, em todo o caso, são os homens os mais renitentes.

²¹ Contrabando.

²² Parece-me possível alargar o processo descrito por Giddens (1992) ao contexto magrebino em algumas das suas vertentes, que são aquelas que aqui referenciarei.

²³ Um dos argumentos frequentemente explicitados para justificar o uso do *hijab* é o da protecção face à violência contra as mulheres. O caso *Tabit*, o de um comissário da Polícia de Casablanca que violou centenas de mulheres registando as atrocidades em vídeo, despoletou, em 1993, uma

O controle crescente sobre as crianças e a educação, fruto da diminuição progressiva do agregado familiar e da tendência crescente ao casamento neolocal, e a consequente deslocação do centro doméstico da autoridade patriarcal para a afeição maternal²⁴, foram passos importantes para pôr em causa o que Giddens designa como os princípios de uma masculinidade que, só agora, começa a ser problemática²⁵. Este processo de democratização das relações de género e da decomposição de uma masculinidade não problemática típico da *alta modernidade*, que Giddens refere como consequência de um projecto ocidental²⁶, tem lentos e complexos paralelos na actualidade magrebina. O caso de Melika é bem exemplar²⁷: na sua carta ela demonstra bem ter assumido experimentar o *risco* (GIDDENS 1990) de viver a modernidade independentemente do plano protector divino — abandonando a ideia do *hijab* — e masculino — adiando o casamento.

Será, então, que esta nova dinâmica dos géneros é algo que acompanha simplesmente, à invasão imperialista e devassa da cultura global? Estabelecer

crise de consciência a este nível. Muitos comentários — mesmo femininos — atribuíam culpas às mulheres envolvidas (negligenciando a prepotência policial evidente), pelo facto de estas terem possibilitado um encontro com um homem, que não o seu, num local que não a sua casa, ou seja, por se terem 'exposto'. As vítimas foram condenadas por terem arriscado sair da segurança da redoma estrita dos códigos tradicionais.

²⁴ Mary Ryan citada em GIDDENS 1992:42.

²⁵ '1. the domination of public sphere; 2. the double standard; 3. the associated schism of women into pure (marriageable) and impure (prostitutes, harlots, concubines, witches); 4. the understanding of sexual difference as given by God, nature or biology; 5. the problematising of women as opaque or irrational in their desires and actions; 6. the sexual division of labor.' (GIDDENS 1992:111).

²⁶ Acrescenta, no entanto: 'The ways in which these issues are approached and coped with, however, will inevitably involve conceptions and strategies derived from non-Western settings.' (IDEM)

²⁷ A a atitude do patrão de Melika é também paradigmática: uma tentativa desajeitada de articular a tradição (poligamia) com a modernidade (amante com apartamento) numa fase em que as mulheres começam a impor socialmente o seu desagrado relativamente à poligamia e a sua intolerância relativamente à coabitação das esposas.

semelhanças automáticas entre os processos aqui e lá seria incorrer nos erros precipitados de algumas feministas que quiseram exportar (ou importar) os modelos de emancipação ocidentais. E se a Tradição, como a entendíamos, duradoura, genuína e inalterável, já morreu, a História tem-se mostrado mais resistente do que aquilo que apenas há alguns anos se julgava: isso porque, na verdade, o Ocidente negligenciava a capacidade da resposta local e a imprevisibilidade dos efeitos da globalização. Por exemplo: é verdade, tanto para o Ocidente como para o contexto magrebino, que se deu uma deslocação do poder doméstico da autoridade patriarcal para a afeição maternal. Será importante sublinhar, no entanto, que no caso concreto das sociedades magrebins, tal como Berque (1960) o refere, essa deslocação foi acentuada pelo processo de colonização em que a mulher foi promovida à guardiã da cultura e da identidade nacional. É apenas tendo em conta esse quadro particular que podemos compreender fenómenos aparentemente tão desconcertantes para a modernidade como o uso do *hijab*. É colocando-nos no lugar preciso desse encontro que podemos compreender como a emancipação feminina passou — e pode, ainda hoje, passar — pelo uso do *hijab*. O fundamentalismo reage contra a cultura dominante do hedonismo, do corpo e do consumismo. Como diz Rabinow “Tradition is opposed not to modernity but to alienation [...]” (1975:1). Neste sentido, o fundamentalismo aproxima-se, do feminismo. Tanto um como o outro recusam a cultura hegemónica, que ao mesmo tempo os engendrou, sobre o corpo, a mulher e o consumismo. É apenas neste sentido que se pode entender o integrismo como um feminismo muçulmano e aceitá-lo como um discurso pós-moderno: no sentido em que é *consequência da modernidade*. Mas vistos nesse prisma, um e outro, feminismo e fundamentalismo

podem também ser apenas encarados como *lifestyles*, ao lado de outros que a sociedade de consumo multiplicou: não é o pós-modernismo a adopção caleidoscópica da diferença de *lifeworlds*, mesmo daqueles que o contestam sob a forma integrista?

.Salão Ramadão

Iasmin, que tinha então treze anos, andava aborrecida e ansiosa. Contava-me com inveja que Sarah, a sua melhor amiga, já cheirava a suor: «É uma mulher». Só ela não tinha ainda o período. Mas, naquele dia, entrou radiante em minha casa: «Chegou a minha vez, já sou uma mulher». Contou-me irritada que Umm Duch, a sua mãe de leite, a exasperara dizendo: «Então, agora já estás contente? Veio aí a porcaria e o mau odor e a necessidade de te lavares a todo o momento. *haxūmā!*²⁸». Acrescentou, depois, aliviada: «O que eu mais temia, é que o sangue não chegasse a tempo de eu fazer este ano o Ramadão, como uma verdadeira mulher». Do caderno de campo

Foi ao ouvi-la que compreendi definitivamente a complexidade do jogo tradição/modernidade que as rapariguinhas tinham que aprender, desde cedo a jogar para encontrar a sua identidade. Ao lado disto, as tabelas do puro e do impuro de Mary Douglas (1966, 1970) pareciam uma brincadeira. Umm Duch guiava-se por elas, querendo obrigar Iasmin a submeter-se às categorias tradicionalmente impuras do ser mulher. Mas Iasmin tinha ao seu dispor um leque muito mais diversificado de valores femininos. Na verdade, ao ambicionar cumprir o jejum do Ramadão, ela

²⁸ O sangue menstrual é *harām*, logo, conotado com todas as vertentes poluidoras, negativas e naturais que a 'honra' feminina deve esconder (Bourdieu 1972).

pretendia alcançar concomitantemente o grau de mulher e de muçulmana, uma espécie de cidadania, de estado de ‘pessoa’. Iasmin, filha de uma das famílias imigradas com mais posses no bairro e a melhor aluna da sua turma, tentava afirmar-se recorrendo a uma linguagem religiosa que aprendera a valorizar socialmente ao invejar as velhas senhoras aristocráticas de Salé — lembam-se dela, orgulhosa, dizendo que era a única em sua casa a saber o Alcorão de cor? (Parte III - *xa'bān*: arrumando a casa e o mundo). Enquanto as suas amiguinhas mais pobres se deleitavam com as mini-saias compradas em segunda-mão no *sūq* de Temara, idealizando o estilo *rumī/xiKī* Iasmin, de uma forma quase *snob*, criticava o modo grosseiro com que elas olhavam os rapazes de soslaio quando regressavam do liceu, chegando mesmo a cortar relações com Sarah, a mais atrevida. Ao mesmo tempo sonhava com o dia em que obtivesse o seu diploma de medicina, ou, noutros dias, o seu *brevet* de piloto....

Outros episódios relativos à vivência do Ramadão pelas mulheres do meu bairro, às reinterpretações do discurso religioso sobre o corpo e a dieta nesse período sagrado, vieram animar outras áreas do debate entre a tradição e a modernidade²⁹. Os preparativos começam no mês de *xa'bān*, com as *līlā*-s. Depois, se se pretende fazer uma limpeza de pele ou ir ao cabeleireiro, fazer desde logo a marcação, advertem os anúncios dos *salons de beauté*. É que o Ramadão, o mês por excelência da purificação é, também, para as mulheres, o mês do *bem estar consigo própria*, de se sentir bonita. Mais ainda porque é, como vimos, um período altamente erotizado: os gracejos trocados pelas mulheres a caminho do *hammām* — «Se precisas de ir ao *hammām* é porque andaste a fazer alguma coisa!....» —

²⁹ Como Turner demonstrou, para outros contextos (1991 [1982]).

multiplicam-se; virtudes afrodisíacas são atribuídas às ementas calóricas e festivas; ouvidos indiscretos encostam-se às paredes finas para no dia seguinte servirem relatos picantes à vizinhança; em nenhum outro período ouvi falar tanto de sexo como durante o Ramadão. O corpo, posto ao serviço de Deus, é ao mesmo tempo, sexualizado e transformado em objecto de sedução.

Por outro lado, o corpo é sujeito a demonstrações de autodisciplina que o obrigam, nesse mês sagrado, a esforços suplementares sobre o jejum: nunca vi tanta gente fazendo *jogging* ou praticando outro desporto como durante o Ramadão. Os campeonatos de futebol na *medīnā*, que se realizam entre os diferentes bairros mantendo vivas as rivalidades (*tanafus*) bairristas dos jogos juvenis tradicionais, são marcados para esse período, e os rapazes orgulham-se da sua capacidade de resistência assim levada aos limites. Muitos aproveitam então para deixar de fumar e algumas raparigas convertem o esforço num treino dietético que as ajude a cumprir um padrão de beleza que já não corresponde ao de suas mães. A manutenção de uma prática que, todos os anos, sobretudo naqueles em que o mês lunar sagrado coincide com o Verão, faz grande número de vítimas entre os mais idosos e provoca um período economicamente morto num país que não tem tempo a perder se quer sobreviver aos sobressaltos políticos e sociais que o ameaçam, já não se justifica, cegamente, no dogma religioso mas na explicação da racionalidade moderna desse dogma (que assim deixa, aparentemente, de o ser): a purificação convive bem com a ideia de desintoxicação, as abluções com o tratamento cosmético, e o discurso religioso é justificado em termos higienistas.

«O que hei-de vestir amanhã para ir o ao *sūq*?» Perguntou Melika olhando para o espelho.

A ‘(...)Divine Sobriety, agreeable to Deity’ que Turner refere para o corpo do século dezanove europeu, convive na *medīnā* com

“The changing structure of population (...) a new discourse of demography, centred on a regimen of diet, jogging and cosmetics to control the alienated and disaffected citizens of retirement compounds.”
(TURNER 1982:168)

típica do capitalismo tardio.

Mas em todo o caso, de uma maneira ou de outra, a modernidade, o *corpo como projecto*, são descobertos no interior do Islão. E é nessa possibilidade, nessa disponibilidade da *tradição*, sobretudo da mais popular, em aproveitar, economizar, colar, articular, desdobrar que residem, paradoxalmente, processos de resposta à modernidade semelhantes àqueles que convencionámos como típicos da ‘nossa’ pós-modernidade. Serve esta constatação, mais não seja, para relativizar um outro tipo de dogmatismo pernicioso dos nossos tempos: o que *crê* ainda que a postura fundamentalista é uma emanção, algo incontornável porque inerente ao próprio espírito islâmico.

Turner diz ainda que

“The lifestyle of the middle classes with its emphasis on leisure, gratification and hedonism has now become a global normative standard, shaping the aspirations and lifestyles of subordinate classes who, while they may not directly consume, consume at the level of fantasy.” (TURNER 1994:91).

Isto mostrou-se-me evidente nos sonhos acordados das raparigas de Salé. Mas o que importa acrescentar, é que a globalização difundiu com ela outros modelos que não o ocidental, outros símbolos e *lifestyles* que, ao lado de estereótipos locais também valorizados socialmente como tradicionais, povoam igualmente as fantasias das raparigas. O *modelo islâmico* — produzido e divulgado pelos meios técnicos e culturais que a modernidade pôs ao seu serviço — entra no pacote de *lifestyles*, ao lado de outros introduzidos pelos *media*, turismo, etc.. É vendo as coisas neste prisma, um dos muitos possíveis, que podemos compreender a convivência desconcertante do *hijab* com a mini-saia e com as *jilābā*-s locais com as assinaturas de Pierre Cardin e admirar a capacidade recreativa e recreativa das raparigas de Salé nas suas *performances* corporais. E é partindo do seu exemplo que devemos passar, definitivamente, a encarar a globalização como um processo que suscita respostas locais e pessoais diversificadas — afirmar com Featherstone (1990:10) que é preferível falar de culturas globais no plural, e relativizar a ideia universalista da *aldeia global* — e a acreditar na variedade de recursos e improvisos culturais dentro do Islão. Vale a pena então, dando voz ao *local*, retomar os percursos do corpo indicados por Weber, Foucault, Bourdieu, Giddens e outros na sua senda, para compreender, aí, uma modernidade que é bem mais complexa do que a sobreposição imposta da ‘nossa’ modernidade sobre uma Tradição moribunda e convulsiva.

CONCLUINDO:
De que riem as mulheres da *medina*?

.Leituras, argumentos e desperdícios: a antropologia como escrita...

Uma aproximação interpretativa não visa, por definição, alcançar uma conclusão, no seu sentido próprio de um conhecimento concluído. Aquilo que aqui apresento é a explicitação dos argumentos que ficaram implícitos ao longo de um *texto* construído com base em *leituras* antropológicas das táticas e enunciados contemporâneos das mulheres da *medīnā* de Salé.

É difícil fazer antropologia, construir argumentos nossos sobre argumentos dos outros, tecer enredos a partir de enredos alheios. O carácter selectivo e subjectivo das *leituras* que fiz da realidade quotidiana da *medīnā* fica patente e assumida, mais não seja na informação bruta que apresentei em muitos dos extractos de registos do terreno — propositadamente transcritos na sua totalidade — e que não sujeitei a análise sob pena de prejudicar a fluidez da *escrita* em curso. Ficam, também, para mim, as restantes páginas e ficheiros de computador que construí ao longo de dois anos em Salé, cheias de detalhes etnográficos, registos de nascimentos, discussões e casamentos, pequenos ensaios, mapas e desabafos, coisas de quem parece querer abarcar o mundo pela escrita.

Os antropólogos são, diz Geertz de forma mordaz, como a mula norte-africana:

“(...) it does suggest some family resemblances that we tend, like the north African mule who talks always of his mother’s brother, the horse, but never of his father, the donkey, to suppress in favor of others, supposedly more reputable.”(1989:8).

Circunstancialmente, a antropologia negocia a sua genealogia, escolhendo entre a ‘literatura’ e a ‘ciência’ para construir reputação. Mas existem perigos, como

Geertz também adverte (IDEM 142) em perspectivá-la como uma mera vocação literária: pode ser entendida como ideologia mascarada de ciência, transformar-se em puro esteticismo, e negligenciar a questão da subjectividade.

Se aceito a antropologia como escrita e o antropólogo como autor não a encaro como literatura pura: não confundo as histórias de Westermarck com as de Paul Bowles e — embora possa questionar-me relativamente à ‘fidelidade’ dos retratos de cada um, relativamente à realidade quotidiana marroquina — não penso que seja difícil, mesmo para alguém que não é antropólogo, compreender que um e outro se relacionam com o seu objecto de maneiras desiguais, através de meios distintos e com objectivos diferentes (IDEM 1989:3). Negar isso seria recusar todo o edifício de conhecimento, de alicerces profundos, de teorias testadas, experimentadas e reafirmadas em que a Antropologia se baseia. Ora é essa vertente experimental que depura a escrita antropológica e a afasta definitivamente da literatura enquanto escrita pessoal. Nesse sentido, não é paradoxal dizer que a Antropologia é ao mesmo tempo interpretativa e experimental. E parece-me que é nessa acepção cruzada que ela pode impor-se como força intelectual na cultura contemporânea, esquivando-se da metáfora da mula e da esterilidade implícita, para reverter a sua ambivalência no vigor dos híbridos.

Para além do burrico mediterrânico, Marrocos cultivou sempre orgulhosamente o depuramento das raças equíneas, do cavalo árabe e, do ponto de vista da *mula antropológica*, sempre serviu de laboratório ao apuramento da estirpe. Foi esse exercício de depuramento que quis reconstituir, demoradamente na segunda parte do meu trabalho. Depois, e seguindo essa laboração experimental do

saber antropológico, continuei o exercício experimentando a relevância de alguns dos legados fundamentais desse longo processo.

Experimentei primeiro a pertinência das relações diádicas que, desde o grupo de Sefrou se manifestaram evidentes em Marrocos, aplicando-as a um contexto popular e feminino, de modo complementar ao que Brown havia ensaiado para outros estratos, categorias e género, também em Salé. Desde cedo ficou manifesta a sua proficiência para a compreensão do universo feminino pelo que também a análise de redes se veio a evidenciar útil numa abordagem que necessitava de aprofundar as configurações informais que serviam de suporte à sociabilidade feminina, arredada das organizações mais formais dos ricos e dos homens, já analisadas por Brown e Laghzaoui. Sendo manifesta a insuficiência dos quadros formais do parentesco — ainda mais num contexto popular e de imigração recente — procuraram-se acepções que pudessem dar aí consistência às redes femininas: experimentou-se então o conceito de *qarābā*, cuja relevância fora testada por Eickelman noutros contextos marroquinos. Este conceito — liberto do suporte material do parentesco 'natural' — evidenciou a sua resistência plástica, demonstrando-se a sua eficácia, como Eickelman previra, em novos ambientes sociais de complexificação urbana sobretudo aqui, onde a) a emigração leva à diluição dos quadros de parentesco; b) a separação das mulheres — por altura do casamento — do seu grupo de parentesco agnático provocam apetência para o estabelecimento de outro tipo de redes; c) o tempo que têm livre — arredadas do mundo institucional do emprego — permite-lhes a sua constituição; d) a falta de recursos materiais e sociais predispõe-nas à capitalização de outras fontes de capital simbólico e material; e) as mesmas carências expõem-nas menos aos riscos de

desvalorização social que o entabelamento de relações pode acarretar. E, ainda que a sua relevância do ponto de vista cultural mereça análise mais aprofundada do que aqui fiz, a noção de *qarābā* tornou-se para mim imprescindível na medida em permitiu a definição, nessa sua flexibilidade resistente, do meu universo de estudo que se rebelava contra os quadros clássicos do parentesco e se incomodava, também, com os esquemas importados da estratificação em classes socioeconómicas.

Apresentadas as redes e as personagens principais do enredo, reforçou-se a importância das mulheres enquanto intermediárias entre a casa e o mundo, e a labuta pela conquista de laços fracos (GRANNOVETTER), demonstrando-se, paralelamente a conformidade desses investimentos com um idioma cultural em que o recurso a intermediários é norma.

A aproximação geral às aceções e práticas culturais femininas foi frequentemente intersectada por considerações relativas à prática social que lhe dão sentido circunstancial. Essa foi uma das tónicas fundamentais porque se tornou evidente para mim que é a prática social que, em grande medida, justifica o dinamismo da cultura e a integração de novos elementos no 'modo como as coisas são'. Foi por isso que recorri à linguagem da *distinção* que Bourdieu formulou para outros contextos. A descrição da topografia e dos ritmos de sociabilidade feminina desenhou palcos para as encenações desses jogos sociais e sublinhou a multiplicação das suas oportunidades políticas muito para além da capacidade deliberativa doméstica.

Através da análise dos ritmos canónicos e biográficos e da sua articulação pelas tácticas e enunciados femininos contrariaram-se mais uma vez as associações

dicotómicas entre Alto/Baixo Islão e masculino/feminino (TAPPER & TAPPER), ao mesmo tempo que se demonstrou como a contradição entre Islão popular e Islão formal, embora lógica não é sociológica (EICKELMAN). Os ritos foram primeiro lidos, na sua liminalidade (TURNER) como momentos privilegiados para o *aggiornamento* cultural, mais do que meras celebrações atávicas da 'tradição' e, depois, interpretados como *performances comunicativas* de 'entendimento' entre as emoções e a cultura: manifestaram-se assim como situações de elevado teor pedagógico para a análise antropológica no sentido em que, por um lado, desmontam a inflexibilidade dos valores culturais e, por outro, reforçam e sublinham a reflexibilidade do *self*. Esse ensinamento — que redundou na evidência da capacidade aglutinadora do Islão — foi reforçado na quarta parte, através da análise de *performances corporais* em que se ilustra como, apesar de todos os vaticínios em contrário, o Islão (e a 'tradição') acolhe práticas e *performances* de reciclagem e *bricolage* que, embora entendidas como típicas da nossa pós-modernidade, são também determinantes nos processos locais de produção do *self*.

De que 'género' é a antropologia?

Como disse atrás, e sublinho no fim de um trabalho em que os homens estão paradoxalmente ausentes, o *mundo das mulheres* é, ao mesmo tempo, o de todos os outros que o partilham e interpretam enquanto actores de dramas comuns, num mesmo palco cultural. Contudo, ao contrário da maior parte dos estudos do género, não considere agora preferencial a abordagem das relações entre homem e mulher, nem tão pouco a das representações femininas sobre os homens, precisamente porque quis contrabalançar a perspectiva heterossexual (no sentido 'entre-géneros')

que tem dominado esse tipo de abordagem e que, quanto a mim, pode ofuscar a importância das relações intra-género¹, na sua dinâmica intergeracional e social. Mais uma vez se impôs aqui, selectivamente, um argumento que retira as mulheres do seu contexto próprio e inteiro. Mas é esse exercício de recorte e definição que serve a longo prazo uma antropologia que contempla a necessidade de articulação complementar com outros argumentos, outros contextos e outras temáticas.

Camille Lacoste-du-Jardin ilustrou de maneira sugestiva a necessidade de desdobramento das representações do feminino de acordo com o estatuto das mulheres, apresentando-as eternamente divididas pela ideologia hegemónica masculina que, pondo-as ao serviço político dos homens, aliadas aos filhos, virava as 'mães contra as mulheres'. Mas isso é, também, uma perspectiva amputada dos quadros reais, na medida em que as mães têm filhos mas também têm filhas.

Ora ao privilegiarmos agora as relações (intra-género) de mãe-filha, apercebemo-nos que, paralelamente às táticas que desenvolvem pelo recrutamento de uma 'nora' sob a qual possam exercer um poder conforme a lógica e a necessidade do grupo agnático do seu marido (logo de acordo com acepções ideológicas masculinas), as mulheres não negligenciam os expedientes a favor das suas filhas, procurando-lhes um noivo *lābbās allī*, incitando-as mesmo se necessário, a *démarches* pouco conformes aos princípios de imposição masculina da *haxūmā* — como a maquilhagem ou as surtidas encapotadas².

¹ Mas, também do ponto de vista da sexualidade, 'a maior parte dos estudos feministas partilha o pressuposto da heterossexualidade natural' (VALE de ALMEIDA 1994:144).

² As mulheres apercebem-se dessa contradição e ouvi, mais do que uma vez, Aicha, queixando-se da sua sogra, dizendo que nunca haveria de tomar atitudes idênticas para com as suas futuras noras. Por outro lado, um dos motivos que levou a romper o seu noivado com um dos vários noivos

Esta perspectiva intra-género torna-a ainda mais importante se pensarmos que com o desagregar da família de tipo patriarcal as mulheres se libertam progressivamente da sua relação clássica com o filho¹ - o par heterossexual mais tolerado por um Deus conhecido pelo seu ciúme (MERNISSI 1983 [1975]) — o que lhes deixa mais espaço contestatário por via da relação mãe-filha².

É, também, por serem apresentadas nesta perspectiva que as mulheres nos aparecem aqui menos passivas e conformadas com a imagem duplamente servil — em relação aos homens e em relação ao discurso hegemónico masculino — que alguma etnologia, lhes emprestou.

***.HaKā dūnīā* (Assim é a vida)**

As mulheres da *medīnā* de Salé, quando tinham algum problema, diziam: *HaKā dūnīā* (Assim é a vida). E depois suspiravam. Percebi o que isso queria dizer mesmo quando ainda não falava nada de árabe, pela expressão inequívoca que acompanhava a fórmula e que conhecera já em tantos rostos familiares em Portugal e não só. Mas nada disto significava renúncia tranquila. Apenas uma forma de apaziguamento na luta. Quando assim se lamentavam de algum desgosto ou problema logo se reuniam com as amigas e vizinhas para desenharem táticas para o resolverem, e consoante as deliberações, iniciavam as diligências necessárias para a resolução: em casos mais transcendentais, o recurso a um marabuto, um *fīqh*, uma

que teve enquanto estive em Salé, foi o modo como a mãe dele tratava as noras — como uma criada, diziam — que contrastava com a complacência e ternura que demonstrava para com as filhas.

¹ Isso explica a distribuição relativamente equitativa dos afectos relativamente às crianças, como referi na nota 18, p.161. Na verdade, muitas mulheres afirmavam preferir as filhas aos filhos porque estas lhes faziam mais companhia e certamente lhes seriam mais fiéis na velhice.

² É por esta via, de filha para mãe, que se difundem também as formas de contestação fundamentalista.

xūāfā, nos casos mais corriqueiros, os expedientes habituais de aproveitamento dos contactos, ou, se necessário, a subornos e ao nepotismo do sistema burocrático. Finalmente diziam: oxalá (*in xa' allaH*) — ou se Deus quisesse — tudo se resolve. Entregavam-se nas mãos de Deus, sempre, mas o seu tempo de todos os dias, não o deixavam por mãos alheias.

Como Eickelman expõe, criticando a perspectiva fatalista das abordagens do colonialismo etnográfico fascinadas pelo *maktub* (lit.: o que está escrito; o destino — como o nosso fado)

‘Far from providing cosmological ballast to an ossified status quo and discouraging the planning of future action, the concept of God’s will attenuates speculation on why particular projects succeed or fail and blocks metaphysical reflection on the fate of man in this world.’ (EICKELMAN: 1981 [1976]:126)

É esta vertente de certa forma alienante da religião que as mulheres da *medīnā* adoptam, aproveitando o tempo livre que Deus lhes concede — encarregando-se Ele da tarefa árdua de dar sentido ao ‘modo como as coisas são’. É também essa perspectiva que explica, em parte, porque se sujeitam a um sistema que reconhecem discriminatório em termos de género. É, em última análise, isso que explica aquilo que mais perplexa me deixou ao longo de todo o trabalho de campo: o seu bom humor.

O investimento das mulheres da *medīnā* — aquelas de que aqui falo — não é no sentido de mudar o discurso hegemónico masculino inspirado no Islão, nem tão pouco o de desenvolver estratégias que o subvertam. Elas aproveitam a elasticidade do Islão enquanto discurso religioso e código de conduta para rentabilizar táticas e

produzir enunciados que inscrevem nas suas margens mas dentro dos limites da ordem cultural e social que ele contempla.

Na verdade, a maioria das mulheres reproduz, nos seus enunciados, o discurso de uma fatia da literatura feminista sobre o mundo islâmico que aqui já referenciei: a que encara a política do género na contemporaneidade como uma deturpação do Islão original¹. Numa das suas crises conjugais mais violentas, que envolvia confrontos físicos, Aicha disse-me: «Vê como ele (o seu marido) me trata. Isto não é o Islão. Nem mesmo os judeus, nem mesmo os cães tratam assim as mulheres!». Esta postura permite entrever uma das explicações — como vimos existem determinantes de ordem social com peso igualmente importante — para a aparente incongruência do uso do *hijab* como símbolo de sujeição: a sujeição em causa pode ser interpretada como aquela que é inerente ao espírito original do Islão cuja essência é expressa no próprio termo *Islam* (submissão), erguida como estandarte contra um modelo religioso deturpado que submete as mulheres à vontade dos homens. E, nesse caso, estaríamos — utilizando novamente a linguagem de Bourdieu —, perante uma tática típica dos dominados contra os dominantes, acusando-os de deslealdade ao ideal original comum, de traição aos princípios fundamentais do campo.

Mas nem mesmo essa postura — talvez a mais radical —, que em todo o caso é rara entre as mulheres e raparigas da *medīna*², seria revolucionária: para isso era

¹ Ver página 131.

² É sabido que o fundamentalismo recruta preferencialmente jovens em meio liceal e universitário e oriundos de classes e famílias tradicionais de classe média ou pequena burguesia. Cf. MUNSON 1986; TOZY 1984, 1992; IBRAHIM 1980.

necessário que o estado histórico das estruturas não suportasse mais reestruturações internas. Ora, como vimos, o Islão em Marrocos, a sua plasticidade, explorada e legitimada pelas *performances* antropológicas do rei, mantém constante um espectro ideológico (TOZY 1984, 1992) que permite a negociação simbólica interna ao Islão sem que isso ponha em causa a sua preponderância em termos culturais e políticos. Na verdade, o Islão — entendido como código de conduta — não é o produtor incontestável das normas e valores, mas sim o idioma que a ordem social e suas hierarquias utilizam para legitimá-los. E, enquanto assim fôr, dificilmente se pode tornar revolucionário.

As outras formas contestatárias femininas em Marrocos, que passam, quase invariavelmente, por leituras ‘modernas’ do Islão — embora sem arriscar muito a sua constestação enquanto legítimo produtor de código de valores, sob pena de acusação de crítica implícita ao regime — não recrutam, de todo, as mulheres da *medīnā* para quem o Islão, na sua forma local, integrativa dos marabutos, *jnūn* e seus expedientes, é o alicerce das cosmologias.

Dir-se-ia, então, que as tácticas e enunciados das mulheres da *medīnā* mais não fazem do que aconchegá-las melhor à tradição. É verdade se entendermos a tradição como ‘o modo como as coisas são feitas’, ou seja, se a entendermos numa perspectiva dinâmica de adaptação do local — daquele ‘local’ — ao global, do passado à contemporaneidade, da reciclagem ‘pós-moderna’ do tradicional. É menos verdade se a entendermos como o ‘o modo como as coisas deviam ser feitas’ na medida em que esse é um quadro retórico e, como tal, um modelo ideal, abstracto, que pode servir para aferimento do *self* e das condutas, mas que não se compadece, na prática, dos constrangimentos quotidianos. É ainda menos verdade,

se, numa perspectiva clássica, a entendermos por oposição à modernidade — na medida em que, como vimos, ‘o modo como as coisas são feitas’ na contemporaneidade da *medīnā*, utiliza tanto recursos ‘tradicionais’ (locais), como ‘modernos’ (globais, importados), aproximando-se, nesse sentido, dos princípios de fragmentaridade e reciclagem que, também no ocidente, sucederam à modernidade.

Ao conjunto dessas táticas — que preferi ao termo estratégias pelo seu carácter fragmentário e *ad hoc* — e enunciados — que preferi ao termo discurso por não se inserirem dentro de uma lógica discursiva conscientemente articulada — acrescentei, no título, o epíteto de *contemporâneos* para não cair nas falaciosas oposições entre Tradição e Modernidade e para contrariar o multiculturalismo nivelado, universal, que redundava muita vez no anonimato cultural, frequentemente associado à ideia de Pós-Modernidade.

Glossário

- 'aḥabiṭā* - espírito de corpo
'a'īlā - família
'aīn - mau-olhado
'amārā - o mesmo que *mūsīm*
'amma - massa popular
'aqal - razão
'ar - maldição como forma de coerção
'rossā - noiva
'arubīā - campo, província
'axūra - festa no décimo dia do ano litúrgico
āhl l bled - gente da terra
ājir - mérito religioso
ādāb - boas maneiras e conduta
badīā - ruralidade
b'aīd - longe
baraKa - poder sobrenatural
barrānī - forasteiro
beī - quarto, sala
beKrī - antigamente
beldī - local, da terra
bendīr - pandeireta
bint - rapariga, filha
bint al 'amm - filha do tio paterno
bint al hūmā - filha do bairro
ḥadaqā - esmola
ḥāhbā (pl. *ḥahabāt*) - amiga, companheira
dār - casa, grupo doméstico
derb - beco, unidade residencial
dīn - religião
dūnīā - vida terrestre
fqih - especialista na lei islâmica
fTūr - refeição que quebra o jejum, pequeno-almoço
funduq - estalagem, caravansai
Gelaḥā - recepcionista do *hammām*
Gandūrrā - túnica de manga comprida, sem capuz
Gnāūā - membro de uma confraria
ghaḥūl - argila, champô tradicional
hadārā - urbanidade
hadrā - sessão de danças de transe
hajj - Peregrinação a Meca, ou aquele que a fez
hammām - banhos públicos
hamzā - mão de Fátima; amuleto em forma de mão
harām - sagrado, interdito
harīrā - sopa típica do Ramadão
haxūmā - vergonha
Hedīā - presentes da família do noivo para a noiva
hīā - pudor, discrição, modéstia
horma - delimitação do espaço sagrado
hūmā - bairro
jahillīā - ignorância, barbárie, período pré-islâmico
jilābā - túnica de mangas compridas e capuz

jnūn (sing. *jān*) - espíritos contemplados pelo Islão

Kis - luva áspera para lavagem do corpo no *hammām*

Kūbā - cúpula, túmulo de santo

Kuhl - antimónio utilizado para maquilhagem dos olhos

lābbās 'allī - bem na vida, rico

lallā - senhora, santa

līlā - noite, sessão de exorcismo dos *jnūn*

litham - véu local que cobre a boca e o nariz

madarsā - escola corânica

maghorb - oração do pôr-do-sol

makhzan - governo

maqūlā - sensata, correcta

mīKīāt - desenhos animados, banda desenhada

medīnā - cidade, a parte antiga e árabe das cidades no Magreb

mellāh - bairro judeu

mesKīnā - pobre, coitada

mīlūd - festa do aniversário do profeta

mjmār - incensório

msīd - pequena escola corânica

mu'alimā - mestra

mūlā al dār - dona da casa

mulK - soberania, realeza

muqadim - encarregado

mūsīm - festival, romaria em torno do túmulo de um santo

nafs - paixão

naKar - nácar, carmim para os lábios

nḡrānī - cristão, ocidental

nGāifā - mestre de cerimónias no casamento

neGāb - o mesmo que *litham*

qāblā - parteira

qfTān - túnica leve, sem capuz

qāid - governador

qarābā - proximidade

qarīb - perto

qibla - direcção de Meca

qūādā - alcoviteira

rbatī - de Rabat

rghāf - espécie de panqueca

rūmī - europeu, ocidental

sbu' - celebração do nascimento, ao sétimo dia

serūāl - calças

shur - feitiçaria

sīdī (fem. *saīdā*) - senhor, santo

sīmānā - o mesmo que *sbu'*

slāūī - de Salé

suaK - casca de noqueira para embranquecer os dentes e tingir as gengivas

t'arījā - instrumento de percussão com base cerâmica

Taīābā - empregada massagista do *hammām*

Taḥḥūr - pequeno tabuleiro em que a noiva é transportada durante o casamento

Tabībā - médica, curandeira

Taça - taça para verter água sobre o corpo, no *hammām*

Tahārā - pureza, purificação, circuncisão

taqālīd - tradições, costumes locais

taūHīd - unicidade

tqaf - técnica mágica que visa impedir o acto sexual

txīTā - túnica dupla, de cerimónia

ūlād al nās - os filhos da gente, os notáveis

ulemā - sábio da lei islâmica

ūmmā - comunidade islâmica

xa'bān - o mês que antecede o de Ramadão

xarī'a - lei islâmica

xerīf - descendente do profeta ou de um santo

xikhā - dançarina, prostituta

xīKī - chique

xleūh - berbere

xūāfā - vidente

zaHar - sorte

zaKāt - esmola legal

zāūā - sede de confraria

zāūj - conjúge

zīārā - visita, visita a um marabuto

Bibliografia

- AAVV.** 1976 *Le Mal de Voir*. Paris: Cahiers Jussieu.
- AAVV.** 1987 *Etudes et Hypothèses pour la Requalification de La Medina de Sale*. Association Bouregreg-Salé & Istituto Universitario di Architettura di Venezia.
- AAVV.** 1987b *Enquête Nationale sur la Planification Familiale, la Fécondité et la Santé de la Population au Maroc* (ENPS).
- AAVV.** 1990 *Menages. Variables Socio-Démographiques*. Études Démographiques Rabat: Direction de La Statistique, CERED.
- AAVV.** 1991 *Le Corps au Féminin*. Casablanca: Editions Le Fennec.
- AAVV.** 1992 *Le Maroc en Chiffres 1992*. Rabat: Ministères des Affaires Economiques et Sociales.
- AAVV.** 1992b *Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat 1992*.
- AAVV.** 1994 *Les Données de Base pour la Construction du Modele INMA*. Études Démographiques. Rabat: Direction de La Statistique, CERED.
- ABU-LUGHOD**, Janet L. 1980 *Rabat. Urban Apartheid in Morocco*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- ABU-LUGHOD**, Lila 1986 *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1988 'Fieldwork of a Dutiful Daughter' in **ALTORKI & EL-SOLH** (eds.) *Arab Women in the Field. Studying Your Own Society*. Syracuse - New York: Syracuse University Press.
- 1989 'Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World', *Annu. Rev. Anthropol.*, 18:267-306.
- 1993 *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- AHMED**, Akbar S. 1992 *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise*. London and New York: Routledge
- AHMED**, A. e **DONNAN**, H. [eds.] 1994 *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.
- AHMED**, Akbar S. e **HART**, David (eds.) 1984 *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus*. London: Routledge & Kegan Paul.
- AIT SABBAH**, Fatna 1986 [1982] *La Femme dans l'Inconscient Musulman. Désir et Pouvoir*. Paris: Albin Michel. © Paris: Le Sycomore.
- ALTORKI**, Soraya & **EL-SOLH**, Camillia Fawzi, (eds.) 1988 *Arab Women in the Field. Studying Your Own Society*. Syracuse - New York: Syracuse University Press.
- ARDENER**, Shirley (ed.) 1993 [1978] *Defining Females. The nature of Women in Society*. Oxford / Providence: Berg © London: Croom Helm.
- ARKOUN**, Mohammed, 1976 'Pour une Islamologie Appliquée' in *Le Mal de Voir*. Paris: Cahiers Jussieu.
- ASCHA**, Ghassan 1987 *Du Statut Inférieur de la Femme en Islam*. Paris: Harmattan.
- BADUEL**, Robert (dir.) 1991 *Crise du Golfe. La "logique des Chercheurs"*. Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée, Hors-série, ÉDISUD.

BALBO, M., PINI, D. e ZNIBER, M.F. 1988 'Quelle Stratégie d'Approche pour la Medina de Salé' in *La Rehabilitation des Cites Anciennes. Actes du Colloque International a Salé - Octobre 1988*.

BAYKAN, Aysegul, 1990 'Women Between Fundamentalism and Modernity' in *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage

BEAL, E. Anne 1995 'Reflections on Ethnography in Morocco - A critical reading of three seminal texts.' *Critique of Anthropology*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage, Vol. 15(3)

BECKE, Lois & KEDDIE, Nikki 1978 *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.

BECKER, Gerd 1990 'Le Pentagrame au Maroc: Symbole Religieux, Emblème Politique, Sceau Magique' in **BENCHERIFA, A. & POPP, H. (éd.)** *Le Maroc: Espace et Société*. Passauer Mittelmeerstudien, vol. spéc. 1.

BELARBI, Aicha 1984 'Research in the Social Sciences on Women in Morocco' in *Social Science Research and Women in the Arab World*. UNESCO. Frances Pinter (Publishers).

BELFQUIH M. & FADLOULLAH, A. 1982 'Réorganisation Spatiale et Reclassement Fonctionnel des Médinas de Rabat-Salé. E.R.A: 706, fasc. 10-11.

BERARDI, Roberto, 1979 'Espace et ville en pays d'Islam' in *L'Espace Social de la Ville Arabe*. Dir., **CHEVALIER, Dominique**, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

BERQUE, J., 1960 *Les Arabes d'Hier a Demain*, Paris: Ed. du Seuil.

1965 'Quelques perspectives d'une sociologie de la décolonisation', Rabat: *Cahiers de Sociologie*, n°1.

BERRIANE, Mohammed 1990 'Tourisme Intérieur et Migrations au Maroc: Acculturation ou Évolution Interne?' in *Le Maroc. Espace et Société*. **BENCHERIFA & POPP (ed.)** Passauer Mittelmeerstudien, Vol spéc.I.

BOISSEVAN, J. 1979 'Toward an Anthropology of the Mediterranean', *Current Anthropology*, 20: 81-93.

BOUGHALI, Mohammed 1988 *Sociologie des Mentales au Maroc*. Casablanca: Afrique/Orient. **1988 [1974]** *La Representation de l'Espace chez le Marocain Illettré*. Casablanca: Afrique Orient, © Paris: Ed. Anthropolos.

BOUHDIBA, Abdelwahab, 1964 'Le Hammam. Contribution a une Psychanalyse de l'Islam'. *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n° 1.

1982 [1975] *La Sexualité en Islam*. Paris, P.U.F., Quadriga.

1984 'La société Maghrébine face a la Question Sexuelle', in *Cahiers de Sociologie*, Vol. LXXVI.

BOURDIEU, Pierre, 1972 *Ésquisse d' une Theorie de la Pratique Précedé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*. Genève: Lib. Droz.

1976 'Des Conditions Sociales de la Production Sociologique: Sociologie Coloniale et décolonisation de la Sociologie' in *Le Mal de Voir*. Paris: Cahiers Jussieu, col I. 10/18.

1979 *La Distinction*. Paris: Minuit, 'Le Sens Commun'.

BOUSQUET, G. H. 1949 *Les Grands Pratiques rituelles de l'Islam*. Paris: Presses Universitaires de France.

BROWN, Kenneth, 1976 *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City 1830-1930*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

BRUNOT, L.C. 1920 'La Mer dans les Traditions et les Industries Indigènes à Rabat et Salé'. Paris.

BUITELAAR, Marjo 1992 *Fasting and Feasting in Morocco. Womens Participation in Ramadan*. Oxford/Providence: Berg Publishers - Mediterranean Series.

CAPLAN, Pat 1987 *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Routledge

CARDEIRA DA SILVA, Maria 1988 *O Corpo e a Água. Viagem Etnológica ao Hammam, passando por outros lugares*. Tese apresentada no âmbito das provas de aptidão científica e pedagógica. Lisboa: Dep. Antropologia da F.C.S.H.- U.N.L., Policopiado.

1990 'Feminine Norms and Behaviour in the Maghreb'. Comunicação no Intercongresso da I.U.A.E.S., Set. 1990 - Universidade Nova de Lisboa (não publicado).

1991 'A Angústia do Antropólogo no momento do trabalho de Campo'. *Ethnologia*, Dep. Antropologia U.N.L., Janeiro - Junho, nº 5.

1993 'Marrocos: Turistas, Indígenas e Antropólogos', *Antropologia Portuguesa*, Vol-11. Coimbra: Dep. de Antropologia da Universidade de Coimbra.

1994 'E Onde se Arruma a Religiosidade Popular? Representações, Espacialização e Vivências da Religiosidade em Salé'. *Mediterrâneo*, Inst. Mediterrânico. U.N.L. nº4.

1996 'O Suq das Vaidades. Escolhas e Performances Corporais Femininas em Marrocos' in VALE DE ALMEIDA (organizador), *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*. Oeiras: Celta (no prelo)

CHAFIQ, Chahla 1991 *La Femme et le Retour de l'Islam*. Paris: Editions du Félin.

CHALINE, Claude, 1990 *Les Villes du Monde Arabe*. Paris: Masson.

CHEBEL, Malek, 1984 *Le Corps dans La Tradition au Maghreb*. Paris: PUF.

1988 *L'Esprit de Sérail*. Paris: Lieu Commun/Terre des Autres.

CHELHOD, Joseph 1969 'Ethnologie du Monde Arabe et Islamologie', *L'Homme*, vol. IX - oct. dec.

CHEVALDONNÉ, François 1986 'Mondialization et Orientalisme: Les Feuilletons Télévisés' in *Nouveaux Enjeux Culturels au Maghreb*. Paris, C.N.R.S., Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord.

CHEVALIER, Dominique, (dir.) 1979 *L'Espace Social de la Ville Arabe*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

CLIFFORD, James e MARCUS George E. (Eds.) 1986 *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

COMBS-SHILLING, M. Elaine 1985 'Family and Friend in a Moroccan Boom Town: the Segmentary Debate Reconsidered'. *American Ethnologist*, vol. 12, nº4.

1989 *Sacred performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*. N. York: Columbia University Press.

COLLONNA, Fanny, 1976 'Production Scientifique et Position dans le Champ Intellectuel et Politique. Deux Cas: Augustin Berque et Joseph Desparmet' in *Le Mal de Voir*. Paris: Cahiers Jussieu.

CRAPANZANO, V. 1973 *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

1980 *Tuhamy. Portrait of a Moroccan*. University of Chicago Press.

1986 'Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in 'Ethnographic Description' in *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- CUISINIER, J. et MIQUEL, A. 1962** 'La Terminologie Arabe de la Parenté. Analyse Sémantique et Analyse Componentielle'. *L'Homme* II, n°2
- DAVIS, Hannah, 1990** 'Des femmes Marocaines et la Chaleur de Saint-Tropez', *Les Cahiers de l'Orient* 20.
- DAVIS, John, 1977** *The People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- DAVIS, Susan Schaefer 1978** 'Working Women in a Moroccan Village'. In BECKE, Lois & KEDDIE, Nikki, *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- 1983** *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge: Schenkman.
- DELANEY, C. 1987** 'Seeds of Honour, Fields of Shame' in GILMORE (ed.) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington D.C.: Am. Anthropologic. Assoc.
- DEPAULE, J.-C., ARNAUD, J.-L. 1985** *À Travers le Mur*. Paris: Centre Georges Pompidou, CCI, Cool. 'Alors' n° 9.
- DJAÏT, Hichem 1976** 'Dimensions de l'Orientalisme Islamisant' in *le Mal de Voir*. Paris: Cahiers Jussieu.
- DOUGLAS, Mary 1966** *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul
- 1970** *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin
- DOUTTÉ, Edmond 1984 [1908]** *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. Paris: Maisonneuve - Geuthner. © Alger: Typographie Adolphe Jourdan.
- DRESCH, Paul, 1986** 'The Significance of the Course Events Take in Segmentar Systems'. *American Ethnologist*, 13, n°2.
- DUVIGNAUD, Jean 1977** *Lieux et Non Lieux*. Paris: Editions Galilée.
- DWYER, Daisy Hilse 1978a** *Images and Self - Images. Male and Female in Morocco*. New York: Columbia University Press.
- 1978b** 'Women, Sufism and Decision-Making in Moroccan Islam' in BECKE, Lois & KEDDIE, Nikki, *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- DWYER, Kevin 1982** *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- EICKELMAN, Dale 1974** 'Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town' in *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press.
- 1979** 'The Political Economy of Meaning' (rev. article) in *American Ethnologist*, Vol.6, n.2, May.
- 1981 [1976]** *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin and London: University of Texas Press.
- 1981b** 'Images and Self-Images, By Daisy Dwyer'. Book Review. *International Journal of African Historical Studies*, 14, n°3 (1981)
- 1982** 'New Directions in Interpreting North African Societies' © *North Africa Today: Issues of Development and Integration*. Symposium Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies. Pub. in *Connaissances du Magrebe - Sciences Sociales et Colonization*. CRESM. - Ed. du C.N.R.S.
- 1982b** 'On Muslim Society.(E. Gellner)'. *Man*, 17(7), Book Reviews.
- 1985** *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton: Princeton University Press.
- 1989 [1981]** *The Middle East - An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall.
- ESCALIER, Robert 1981** 'Population et Urbanization', in TROIN (dir.) *Le Maghreb. Hommes et Espace*. Paris: Armand Colin.

EVANS-PRITCHARD, E.E. [1940] *The Nuer* © Oxford: Clarendon Press.
[1949] *The Sanusi of Cyrenaica*. © Oxford: Clarendon Press.

FAWZY EL-SOLH, Camillia & MABRO, Judy (eds.) 1994 *Muslim Women's Choices. Religious Belief and Social Reality*. Providence/Oxford: Berg Publishers - Cross Cultural Perspectives on Women, Vol.12.

FEATHERSTONE, M. 1982 'The Body in Consumer Culture', in *The Body, Social Process and Cultural Theory*. Eds. Featherstone M., Hepworth, M. e Bryan, Turner S., Sage, 1991.
1990 'Global Culture: An Introduction', *Theory Culture and Society*. Vol.7.

FERCHIOU, Sophie 1985 *Les Femmes dans l'Agriculture Tunisienne*. Aix-en Provence: Edisud/Cérès Productions.

FERNEA Elizabeth, & BEZIRGAN, Basima Q. (dir.) 1977 *Middle Eastern Muslim Women Speak*. Austin and London: University of Texas Press.

FERNEA, Elizabeth W. (ed.) 1985 *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change*. Austin: University of Texas Press.

FIRTH, Raymond 1954 'Social Organization and Social Change', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84.

FOUCAULT, Michel 1984 'Des Espaces Autres' - Une Conférence de Michel Foucault. Archi-Bref. © 1976.
1977 [1975] *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes

FRANK, Arthur W. 1991 'For a Sociology of the Body, An analytical Review', in *The Body, Social Process and Cultural Theory*. Eds. Featherstone. M., Hepworth, M. e Bryan, Turner S., Sage, 1991

GARDET, Louis 'Concepções Muçulmanas sobre o Tempo e a História - Ensaio de Tipologia Cultural' in *As Culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes, UNESCO

GEERTZ, Clifford 1971 [1969] *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago and London: The University of Chicago Press. © Yale University.
1978 [1973] *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, © N.York: Basic Books, Inc.

1979a 'Suq: The bazar Economy in Sefrou' in *Meaning and Order in Moroccan Society - Three Essays in Cultural Analysis*. GEERTZ, Clifford, GEERTZ, Hildred, ROSEN, Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press.

1984 'Anti anti relativism', *American Anthropologist* 86.

1989 *Works and Lives - The Anthropologist as Author*. Cambridge: Polity Press.

1995 *After the Fact. Two Countries, Four decades, One Anthropologist*. Cambridge - Massachusetts: Harvard University Press.

GEERTZ, Clifford, GEERTZ, Hildred, ROSEN, Lawrence 1979 *Meaning and Order in Moroccan Society - Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEERTZ, Hildred 1979b 'The Meaning of Family Ties', in *Meaning and Order in Moroccan Society - Three Essays in Cultural Analysis*. GEERTZ, Clifford, GEERTZ, Hildred, ROSEN, Lawrence. Cambridge: Cambridge University Press

GELLNER, Ernest 1969 *Saints of The Atlas*. London: Weindelfeld and Nicholson; Chicago: The University of Chicago Press.

1972 'Political and Religious Organization of the Berbers of the Central High Atlas' in *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*. Eds. GELLNER, E. e MICAUD, Charles. London: Duckworth.

1981 *Muslim Society*. Cambridge, CUP.

1984 [1972] 'Doctor and Saint' in *Islam in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus*. AHMED, Akbar e HART, David (eds.), London: Routledge & Kegan Paul. © University of California Press.

1992 *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

van GENNEP, Arnold 1960[1908] *The Rites of Passage*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

GIDDENS, Anthony 1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

1992 *The Transformation of Intimacy – Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.

GILMORE, D. 1982 'Anthropology of the Mediterranean Area'. *Ann. Rev. Anthropol.* 11:175:205.

1987 (ed.) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington D.C.: Am. Anthropologic. Assoc.

GOFFMAN, Erving 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday/Anchor Books.

GOLDE, Peggy (ed.) 1986 [1970] *Women in the Field*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

GRANOVETTER, Mark S. 1973 'The Strength of Weak Ties'. *American Journal of Sociology*, Vol 78, Number 6.

GRUNEBAUM, G.E. Von 1989 [1955] *L'Identité Culturelle de l'Islam*, Paris:Gallimard. © London: Routledge and Kegan Paul

GUESSOUS, Soumaya Naamane 1989 *Au de la de tout Pudeur. Enquête sur la sexualité de la femme Marocaine*. Casablanca: Ed. Eddif.

HALL, Edward. T. 1977 [1966] *La dimension Cachée*. Paris: Seuil. © New York: Garden City.

HAMMOUDI, Abdallah 1974 'Segmentarité, Stratification Sociale, Pouvoir Politique et Sainteté: Réflexions sur les thèses de Gellner'. *Hespèris - Tamuda*, 15.

1988 *La Victime et ses Masques*. Paris: Seuil

HANNERZ, Ulf 1983 [1980] *Explorer la Ville*. Paris: Ed. Minuit. © Columbia University Press.

HART, David 1976 *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*. Tucson: University of Arizona Press.

1989 'Rejoinder to Henry Munson Jr., 'On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in Moroccan Rif'. *American Anthropologist*: 91, n°3:765-769.

HASSAR-BENSLIMANE, Joudia 1992 *Le Passé de la Ville de Salé dans tous ses États*. Paris: Maisonneuve & Larose.

HERZFELD, Michael 1980 'Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems'. *Man*: 15:339-51.

1987 'As in Your Own House': Hospitality, ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society', in GILMORE (ed.) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington D.C.: Am. Anthropologic. Assoc..

HERBER, J. 1929 'Les Peintures au Harqus', *Hespèris*, T.IX.

1946 'Les Tatouages de la face chez la Marocaine', *Hespèris*, T.XXXIII.

1948 'Tatoueuses Marocaines' *Hespèris*, T. XXXV.

1949 'Notes sur les Tatouages au Maroc' *Hespèris*, T.XXXVI.

1949b 'Les Tatouages du Cou, de la Poitrine et du Genou chez la Marocaine' *Hespèris* T.XXXVI.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (eds.) 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

IBN KHALDUN *The Muqddimah*. Traduzida do árabe por Franz Rosenthal. Princeton, N.J.: Princeton University Press, Bollingen Series XLIII.

IBRAHIM, Saad Eddin 1980 'Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings', *Int. J. Middle East Stud.* 12.

JANSEN, W. 1987 *Women Without Men. Gender and Marginality in an Algerian Town* Leiden: E. J. Brill.

1989 'Ethnocentrism in the Studies of Algerian Women' in **ANGERMAN A.** (ed), *Current Issues in Women's History*. London: Kegan & Paul.

KHALDI, Karima 1984 *Les Fillettes du C.E.S hors de l'École. Loisirs, temps libres, projets - Cas du Quartier de l'Océan a Rabat*. Rabat: Thèse DIEP, Ministère de l'Éducation Nationale, Centre de Formation des Inspecteurs.

KHATIBI, Abdelkebir 1974 *La Blessure du nom Propre*. Paris: Denoel.

KHURI, Fuad I. 1968 'The Etiquette of Bargaining in the Middle East' in *American Anthropologist*. 70.

1975 *From Village to Suburb: Order and Change in Great Beirut*. Chicago and London: University of Chicago Press.

KILITO, Abdelafattah 1990 'Architecture et Sacré. Une Saison au Hammam' in *Le Maroc. Espace et Société*. **BENCHERIFA & POPP** (ed.) Passauer Mittelmeerstudien, Vol spéc., I.

LAIBIDI, Lilia 1989 *Çabra Hachma. Sexualité et Tradition*. Tunis: Dar Annawaras.

LACOSTE, Camille et Yves 1991 *L'État du Maghreb*. Casablanca: Le Fennec, © Paris: Ed. la Découverte

LACOSTE-DUJARDIN, Camille 1985 *Des Mères contre les Femmes. Maternité et Patriarcat au Maghreb*. Paris: Ed. La Découverte.

LAGHZAOU, Latifa 1992 'Women and Shrines in Urban Morocco. The Case of the Patron Saint of Salé'. Thesis Doctor of Philosophy. Univ. of London. SOAS.

LAPIDUS, I. 1967 *Muslim Cities in the Latter Middle Ages*, Cambridge, Mass..

LAROU, Abdallah 1984 *El Islam Arabe y sus Problemas*. Ed. Península © A. Laroui: 1984.

LENS, Aline R. 1925 'Pratiques des Harems Marocains. Sorcellerie, Médecine, Beauté', *Maroc Medical*, XVI.

LE TOURNEAU 1947 *Fez avant le Protectorat*. Casablanca.

LEWIS, Ioan 1971 *Ecstatic Religion*. Harmondsworth: Penguin.

LEWIS, Oscar 1961 *Children of Sanchez*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

1966 'The Culture of Poverty', *Scientific American*, Vol. 215.

LÉVY, F.-P. et SEGAUD M. 1983 *Anthropologie de l'Espace*, Paris: Centre Georges Pompidou, CCI, Cool. 'Alors' n° 1.

- LOUBIGNAC, V. 1946** 'La Procession des Cièrges a Salé' in *Hespèris* Vol. XXXIII - 1946.
- LUTZ, C. e ABU-LUGHOD, L. (orgs.) 1990** *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHADO, José Pedro 1977 [1952,1967]** *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte © 1952.
- MAHER, Vanessa 1974** *Women Property in Morocco: Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1978** 'Women and Social Change in Morocco'. In BECKE, Lois & KEDDIE, Nikki, *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- MAMMERI, M. 1952** *La Coline Oubliée*. Paris: Charlot.
- MARÇAIS, W. 1945** 'L'islamisme et la Vie Urbaine', *Revue d'Alger*.
- MARTENSON, M. 'Rôles de Sexe dans la Famille à Rabat'** in *Études Récentes sur le Maroc Moderne* Pub. B.E.S.M. Doc. 1979. Rabat.
- MASSIGNON, L. 1924** 'Enquête sur les corporations musulmanes', *Revue du Monde Musulman*, LV.
- MAURET, E. 1954** 'Le Développement de l'Agglomération Rabat-Salé'. *Bull. Économique et Soc. du Maroc*, LX-LXI.
- MEAD, Georges H. 1934** 'Mind, Self and Society' in MORRIS, C. (ed.) *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MERNISSI, Fatima 1983 [1975]** *Sexe, Idéologie, Islam*. Paris: Tierce. © Schenkman Publishing Company, Inc.
- 1981 [1977]** 'Les Femmes et les Saints' *Lamalif*, 128 Rabat. © Signs III, n° 1
- 1986** *Le Maroc Raconté par ses Femmes*. Rabat: S.M.E.R.
- 1986a [1984]** *L'Amour dans les Pays Musulmans*. Casablanca: Éditions Maghrebines, © Jeune Afrique Plus.
- 1987** *Le Harem Politique. Le Prophète et les Femmes*. Paris: Albin Michel.
- 1990** *Sultanes Oubliées. Femmes Chefs d'État en Islam*.
- MIR-HOSSEINI, Ziba 1991** 'Contrast Between Law and Practice for the Moroccan Family: Patriarchy and Matrifocality'. *Moroccan Studies*, Vol. I.
- 1993** *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London - New York: I.B. Tauris.
- 1994** 'Strategies of Selection: Differing Notions of Marriage in Iran and Morocco' in *Muslim Women's Choices. Religious Belief and Social Reality*. FAWZY EL-SOLH, Camillia & MABRO, Judy (eds.) 1994, Providence/Oxford: Berg Publishers - Cross Cultural Perspectives on Women, Vol.12.
- MITCHELL, J.C. 1969** 'The Concept and Use of Social Networks' in Mitchell, J.C. (ed.), *Social Networks in Urban Situations*. Manchester.
- MOORE, Henrietta L. 1993 [1988]** *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press. © Cambridge: Polity Press & Blackwell Publishers.
- MORSY, Magali 1989** *Les Femmes du Prophète*. Paris: Mercure de France.
- MUNSON Jr., Henry 1984** *The House of Si Abd Allah - The Oral History of a Moroccan Family*. New Haven and London: Yale University Press.

- 1986 'The Social Base of Islamic Militancy in Morocco' in *The Middle East Journal*, vol.40, n°2 Spring.
- 1989 'On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif'. *American Anthropologist*, Vol.91, n° 2.
- 1993 *Religion and Power in Morocco*. New Haven and London: Yale University Press.
- 1993b 'Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait 'Atta' *Man*, 28(2).
- NAAMOUNI, Khadija 1993 *Le Culte de Bouya Omar*. Casablanca: Ed. Eddif.
- NACIRI, M. 1963 'Salé: Étude de Géographie Urbaine' *Revue de Géographie du Maroc*. N°3-4.
- NAVEZ-BOUCHANINE, Françoise 1988 'Modèles d'Habiter, usage et appropriation de l'espace dans les quartiers de l'habitat résidentiel' in *Habitat, État et Société au Maghreb*, Paris: C.N.R.S.
- NELSON, Cynthia 1974 'Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World' in *American Ethnologist*, 1, n° 3 August.
- ORTNER Sherry 1993 [1974] 'Is Female to male as Nature to Culture?' in *Women Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press. © Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University.
- ORTNER Sherry & WHITEHEAD Harriet, 1992 [1981] *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAUTY, Edmond (s/data) 'Vue d'Ensemble sur les Hammams de Rabat-Salé'. Alger: Revue Africaine.
- PERISTIANY, J.G. 1988 [1965] *Honra e Vergonha, Valores das Sociedades Mediterrânicas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. © London: George Weidenfeld & Nicholson, Ltd.
- PETERS, Emrys 1967 'Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica'. *Africa* 37, n° 3 (July 1967).
- 1970 [1960] 'The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica' in *Peoples and Cultures of the Middle East*, Vol.1. Garden City. Natural History Press).
- 1978 'The Status of Women in Four Middle East Communities'. In BECKE, Lois & KEDDIE, Nikki, 1978 *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- PETONNET, C. 1972 'Espace, Distance et Dimension dans une Société Musulmane', *L'Homme*, T. XII.
- PINA-CABRAL, João de 1989 'The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View'. *Current Anthropology*, Vol 30, n° 3.
- PITT-RIVERS, J.A. 1971 *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.
- PLANHOL, Xavier de 1959 *The World of Islam*. New York: Ithaca
- RABINOW, P. 1975 *Symbolical Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- 1977 *Reflexions on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: Univ. California Press
- 1986 'Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology' in *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- REDFIELD, Robert e SINGER, Milton 1954 'The Cultural Role of Cities', in *Economic Development and Cultural Change*, 3.

- REYSSO**, Fenneke 1988 *Des Moussems du Maroc. Une Approche Anthropologique de Fêtes Patronales*. Nijmegen, policopiado.
- RODINSON**, Maxime 1976 'Situation, Acquis et Problèmes de l'Orientalisme Islamisant' in *Le Mal de Voir*. Paris: Cahiers Jussieu.
- ROUGET**, Gilbert 1990 *La Musique et la Transe*. Paris: Gallimard.
- ROSALDO** M. Z. e **LAMPHERE**, L. (EDS.) 1993 [1974] *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press. © Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University.
- ROSALDO** M. Z. 1993 [1974] 'Woman, Culture and Society: a Theoretical Overview', in *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press. © Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University.
- ROSEN**, Lawrence 1978 'The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco' in **BECKE & KEDDIE** (eds.), *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- 1979 'Social Identity and Points of Attachment: Approaches to Social Organization' in **GEERTZ**, C., **GEERTZ**, H. e **ROSEN**, L. *Meaning and Order in Moroccan Society - Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984 *Bargaining for Reality - The Construction of Social Relations in a Muslim Community*. Chicago and London: Univ. of Chicago Press.
- ROSENDER**, Eva E. 1991 *Women in a Borderland*. Stockholm Studies in Social Anthropology.
- SAID**, Edward 1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books
- 1988 'Orientalism Revisited' *Merip Middle East Reports*, 18, n°1 (January- February).
- SALZMAN** P. Carl 1989 'Anti Anti-Positivism', *Assessing Developments in Anthropology*. American Anthropological Association Meetings, Nov. 1989.
1978. 'Does Complementary Opposition Exist?'. *American Anthropologist*, Vol 80, n.1.
- SCHILLING**, Chris 1993. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- SMITH**, W. Robertson 1967 [1885] *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Boston: Beacon Press.
- STRATHERN**, Marilyn 1980 'No Nature, no Culture: The Hagen Case'. In C. MacCormack and M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987 'An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology'. *Signs*, 12(2):276-92.
- 1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- 1992 [1981] 'Self Interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery' in **ORTNER & WHITEHEAD** *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAPPER**, Nancy and **TAPPER**, Richard 1987 'The Birth of the Prophet. Ritual and Gender in Turkish Islam'. *Man* 22, n°1.
- TOZY**, Mohammed 1984 *Champ et Contre Champ Politic - Religieux au Maroc*. Thèse pour le doctorat d'Etat en Science Politique, Université de Droit, Économie et de Sciences d'Aix-Marseille
- 1992 'L'Islam entre le Contrôle de l'État et les Débordements de la Société Civile. Des nouveaux Clercs aux Nouveaux Leux de L'Expression Religieuse' in *Le Maroc Actuel*, Ed. du C.N.R.S..
- TROIN**, Jean-François (dir.) 1985 *Le Maghreb. Hommes et Espace*. Paris: Armand Colin.
- TURNER**, Victor 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge and Kegan Paul.

1974 *Dramas Fields and Metaphors: Symbolic action in Human Society*. Ithaca / London: Cornell University Press.

TURNER, Bryan 1974 *Weber and Islam*, London: Routledge and Kegan Paul.

1991 [1982] 'The Discourse of Diet' in *The Body, Social Process and Cultural Theory*. Eds. Featherstone M., Hepworth, M. e Bryan, Turner S., Sage.

1991 'Recent Developments in the Theory of the Body' in *The Body, Social Process and Cultural Theory*. Eds. Featherstone M., Hepworth, M. e Bryan, Turner S., Sage, 1991.

1994 *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London and New York: Routledge.

UHL, Sarah 1991 'Forbidden Friends: Cultural Veils of Female Friendship in Andalusia'. *American Ethnologist*, Vol 18, n 1.

VALE DE ALMEIDA, Miguel 1994 *Corações de Pedra. Discursos e Práticas da Masculinidade numa Aldeia do Sul de Portugal*. Tese de Doutoramento em Antropologia Social. Lisboa: I.S.C.T.E.. Policopiado.

1996 (organizador), *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*. Oeiras: Celta (no prelo).

VIEILLE, Paul 1978 'Iranian Women in Famille, Alliance and Sexual Politics' in BECKE & KEDDIE (eds.), *Women in the Muslim World*. Cambridge and London: Harvard University Press.

Von GRUNEBAUM, G.E. 1961 *Essais in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, New York.

1976 [1951] *Muhammadan Festivals*. London: Curzon Press.

WATERBURY, John 1970 *Commander of the Faithfull*. London.

WATSON, H. 1992 *Women in the City of the Dead*. London: Hurst & Co.

1994 'Women and the veil: Personal responses to global process' in Eds. Ahmed, A. e Donnan, H., 1994, *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.

1994 'Separation and Reconciliation: Marital conflict among the Muslim Poor in Cairo', in *Muslim Women's Choices. Religious Belief and Social Reality*. FAWZY EL-SOLH, Camillia & MABRO, Judy (eds.). Providence/Oxford: Berg Publishers - Cross Cultural Perspectives on Women, Vol.12.

WEBER, Max 1962 *The City*, trad. e ed. D. Martindale e G. Neuwirth, New York

1967[1947] *L'Éthique Protestant et l'Esprit du Capitalisme suivi d'un autre essai*. Traduits de l'allemand par Jacques Chavy. Paris: Librairie Plon. © 1947, © ed. francesa 1964.

WEILAND, Petra 1993 *Inside the Third World Village*. Londres: Routledge.

WEISS, Anita M. 1994 'Challenges for Muslim Women in a Postmodern World', in Eds. Ahmed, A. e Donnan, H., 1994, *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge.

WESTERMARCK, Edward 1914 *Marriage Ceremonies in Morocco*. London: MacMillan.

1926 *Ritual and Belief in Morocco*. London: MacMillan.

WIKAN, Unni 1977 'Man becomes Woman: Transsexualism in Oman, a key to Gender Roles'. *Man*, 12, nº 2.

WOLF, Eric 1966 'Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies' in MANTON, M (ed.) *The Social Anthropology of Complex Societies*. London.

YOUSSEF, Nadia 1974 *Women and Work in Developing Societies*. Population Monograph Series nº 15. Berkeley: University of California.

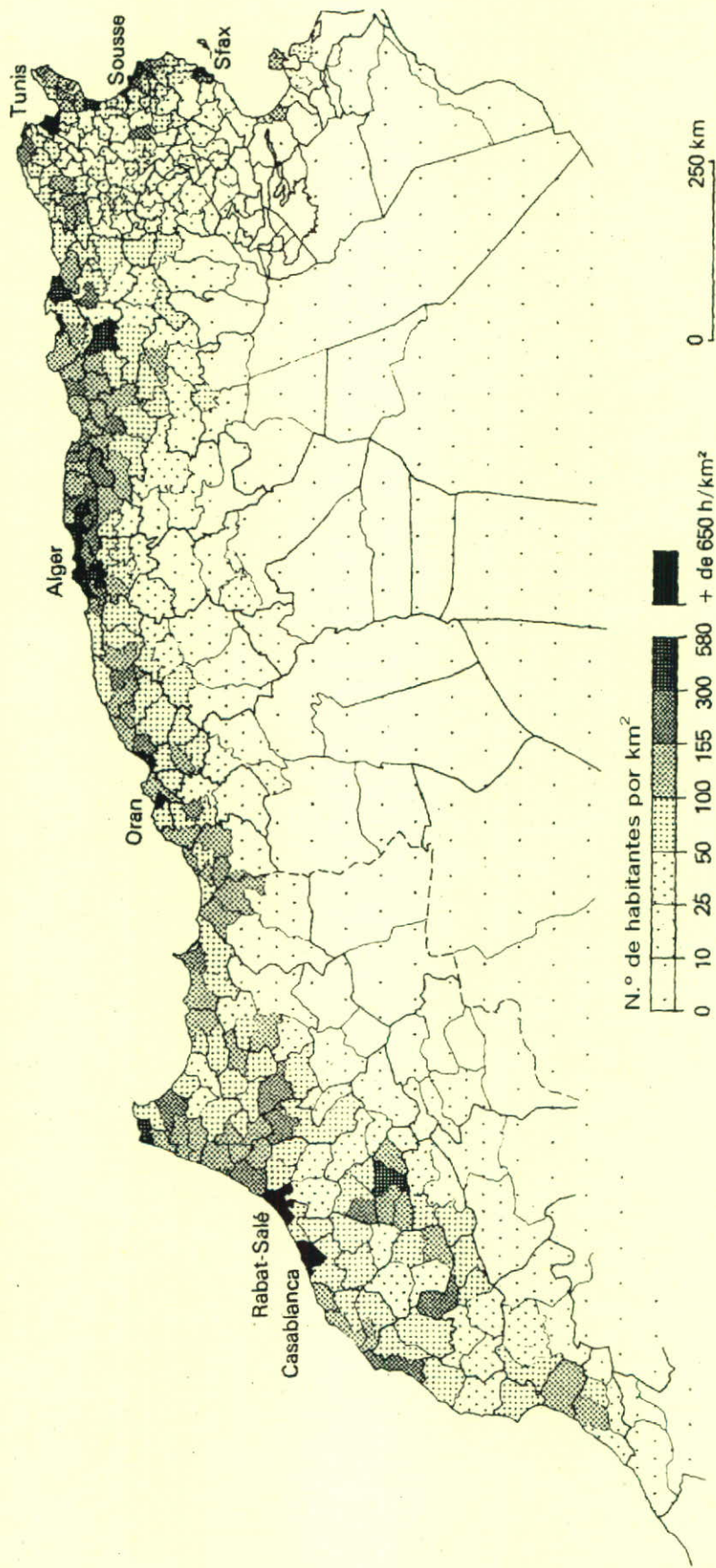
ZANNAD, Traki 1985 *Symboliques Corporelles et Espaces Musulmans*. Tunis: Cérès Productions.

ZERDOUMI, N. 1970 *Enfants d'Hier. Éducation de l'Enfant en Milieu Traditionnel Algérien*. Paris.

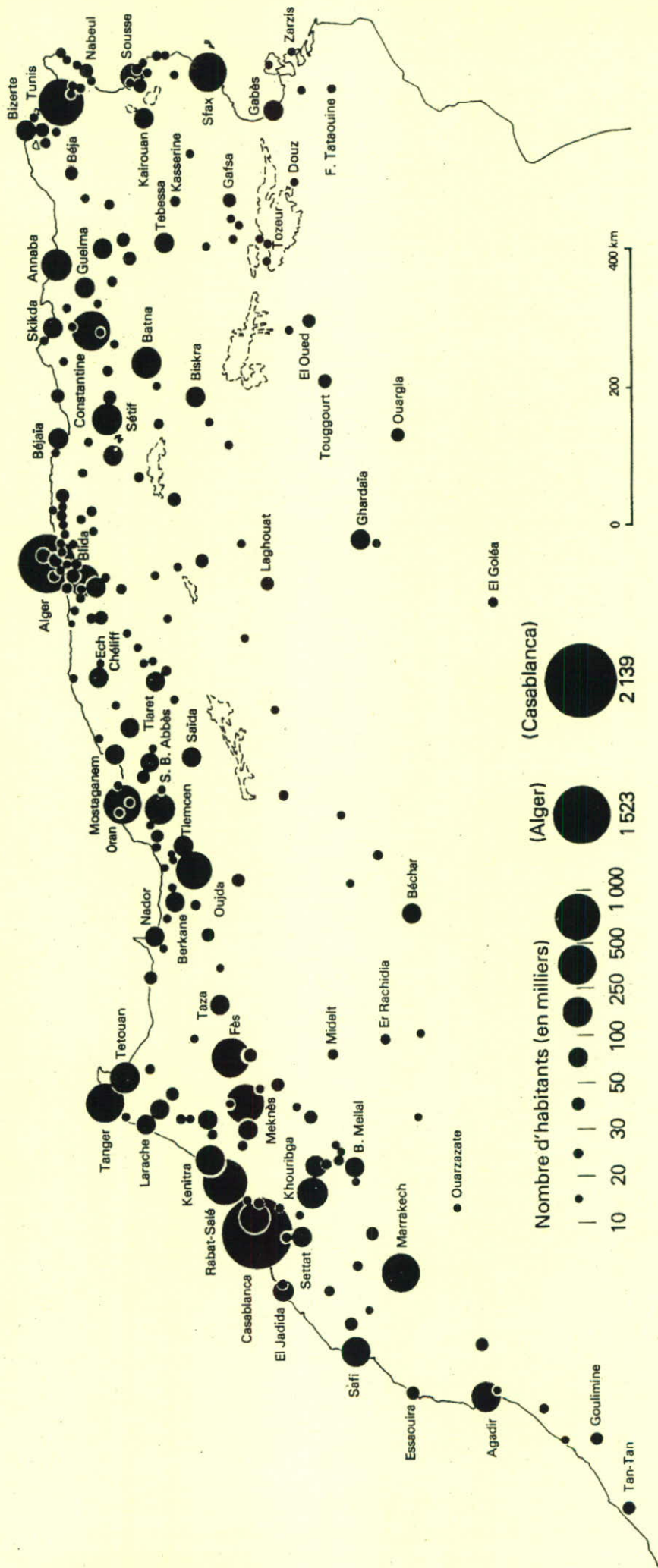


Anexos

AS DENSIDADES DE POPULAÇÃO DO MAGREBE NOS ANOS 80

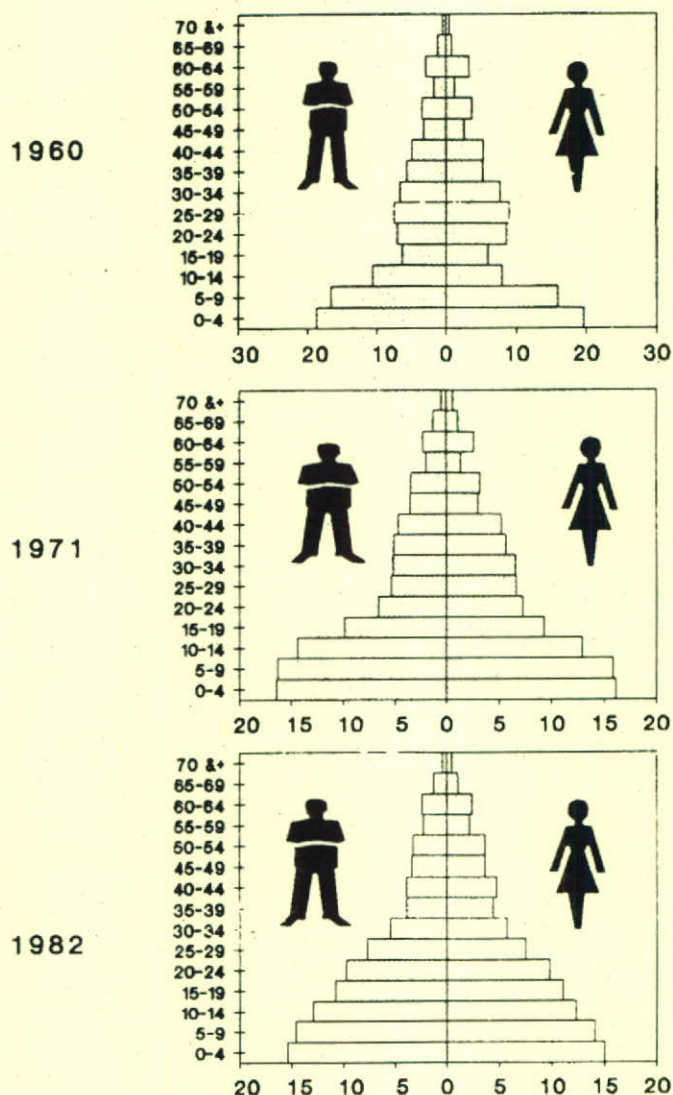


A URBANIZAÇÃO MAGREBINA NOS ANOS 80 (Cidades com mais de 10.000 habitantes)



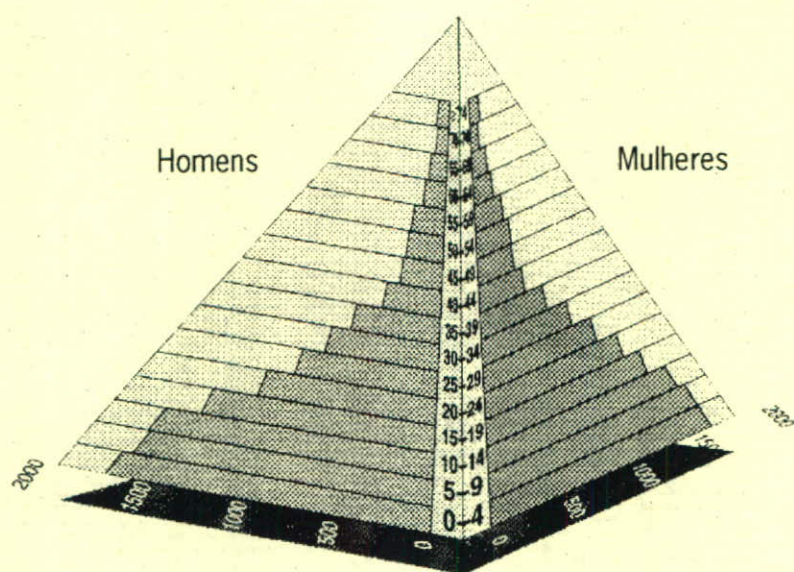
Fonte: Escalier, 1985

EVOLUÇÃO DA PIRÂMIDE DE IDADES DOS MARROQUINOS ATÉ AOS ANOS 80



Fonte: Direction de la Statistique

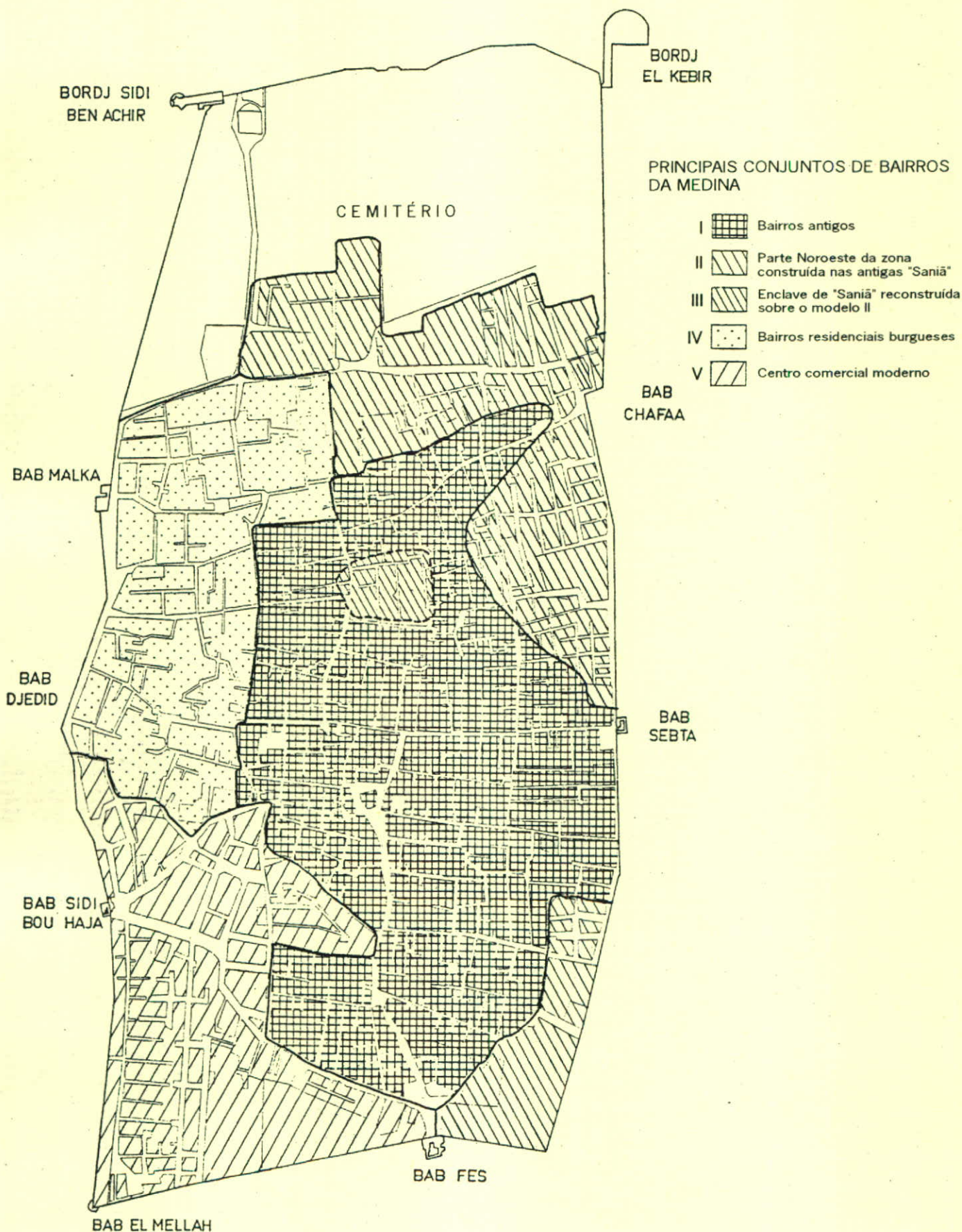
PIRÂMIDE DE IDADES – MARROCOS – 1992
(em milhares)



Fonte: Le Maroc en chiffres, 1992

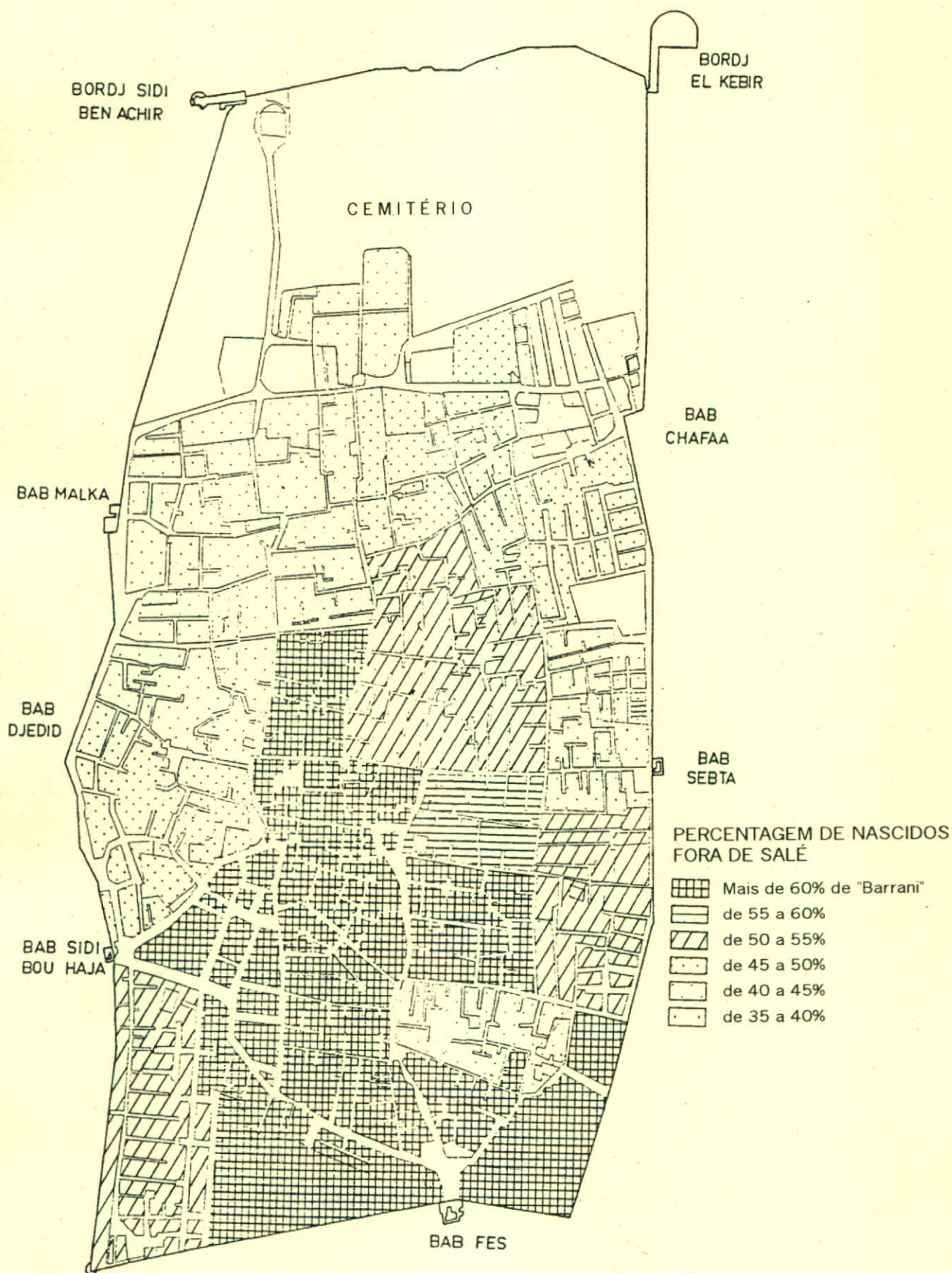
CROQUIS DE ORIENTAÇÃO: OS BAIRROS DA MEDINA DE SALÉ

Anexo E



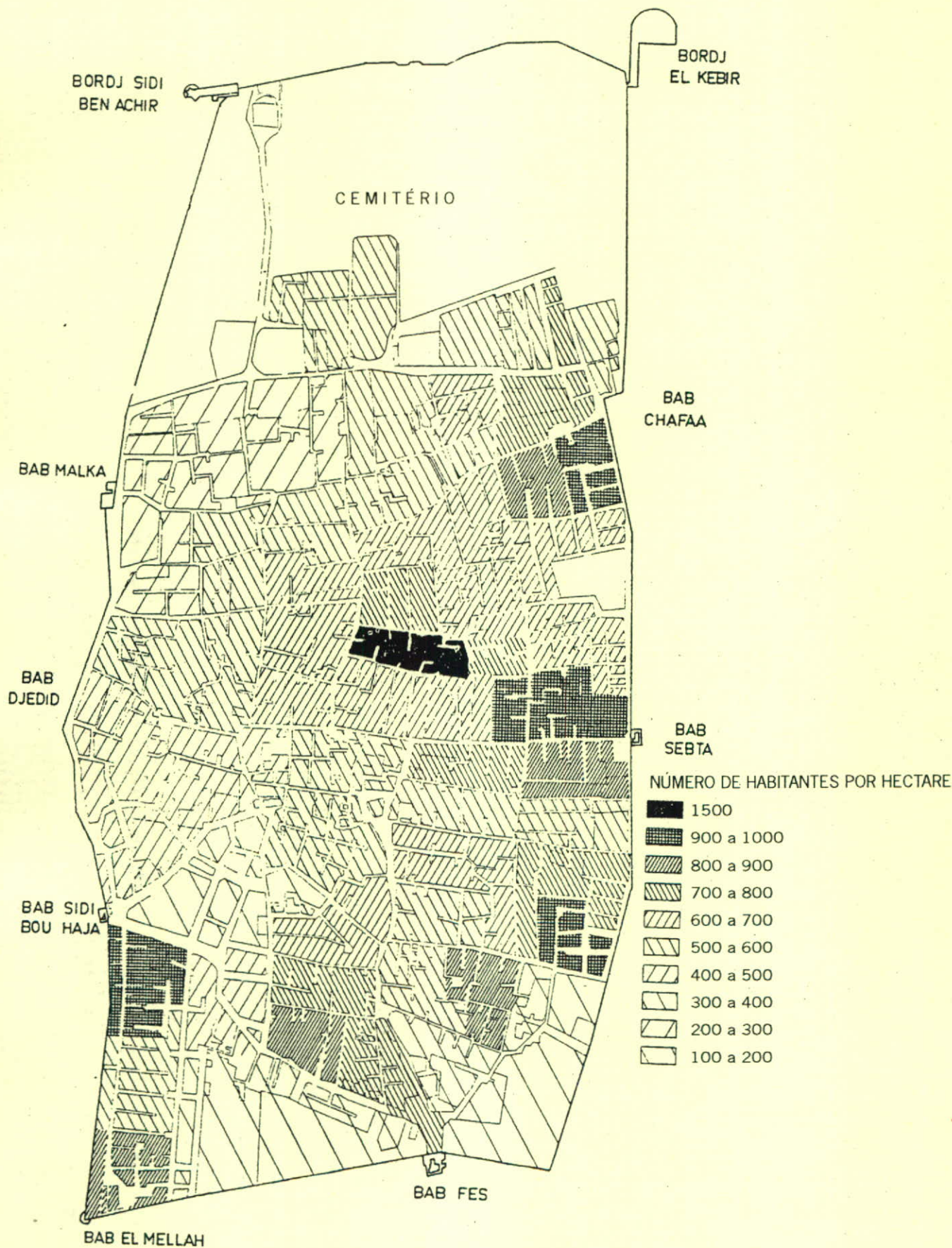
A EMIGRAÇÃO NA MEDINA DE SALÉ EM 1960

Anexo
F

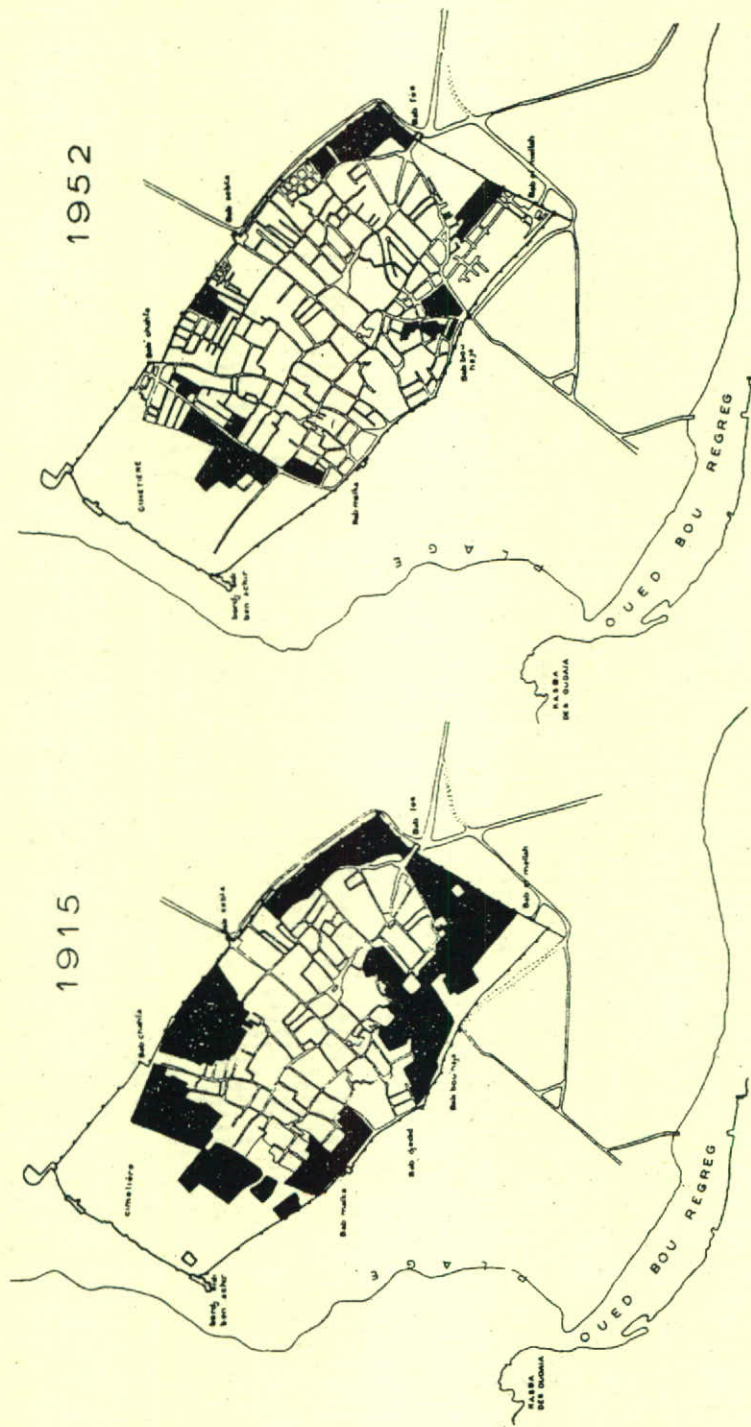


DENSIDADE DE POPULAÇÃO
NA MEDINA DE SALÉ NOS ANOS 60

Anexo
G



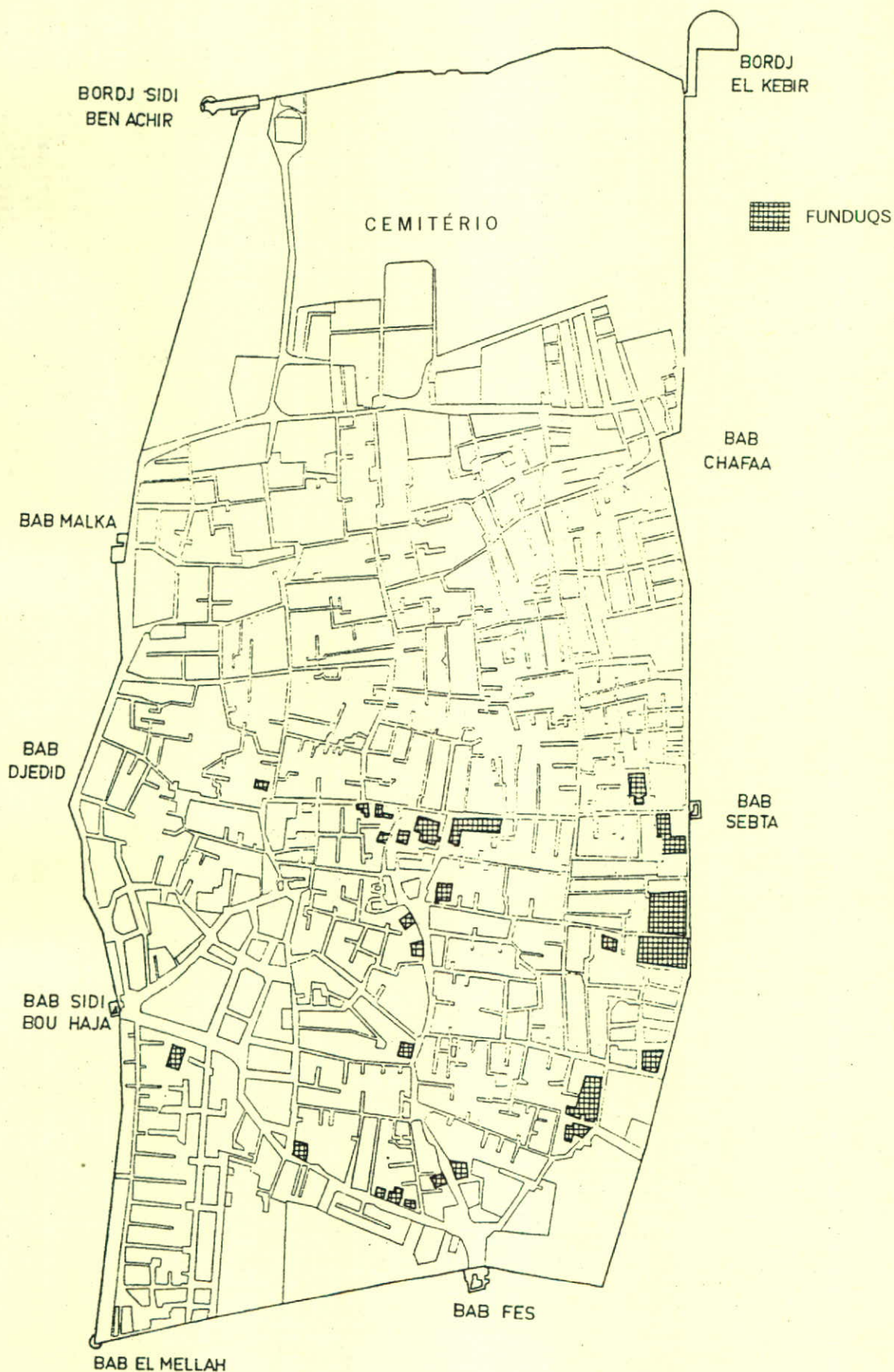
ESQUEMA DOS ESPAÇOS LIVRES NA MEDINA DE SALÉ



Fonte: Naciri, 1963

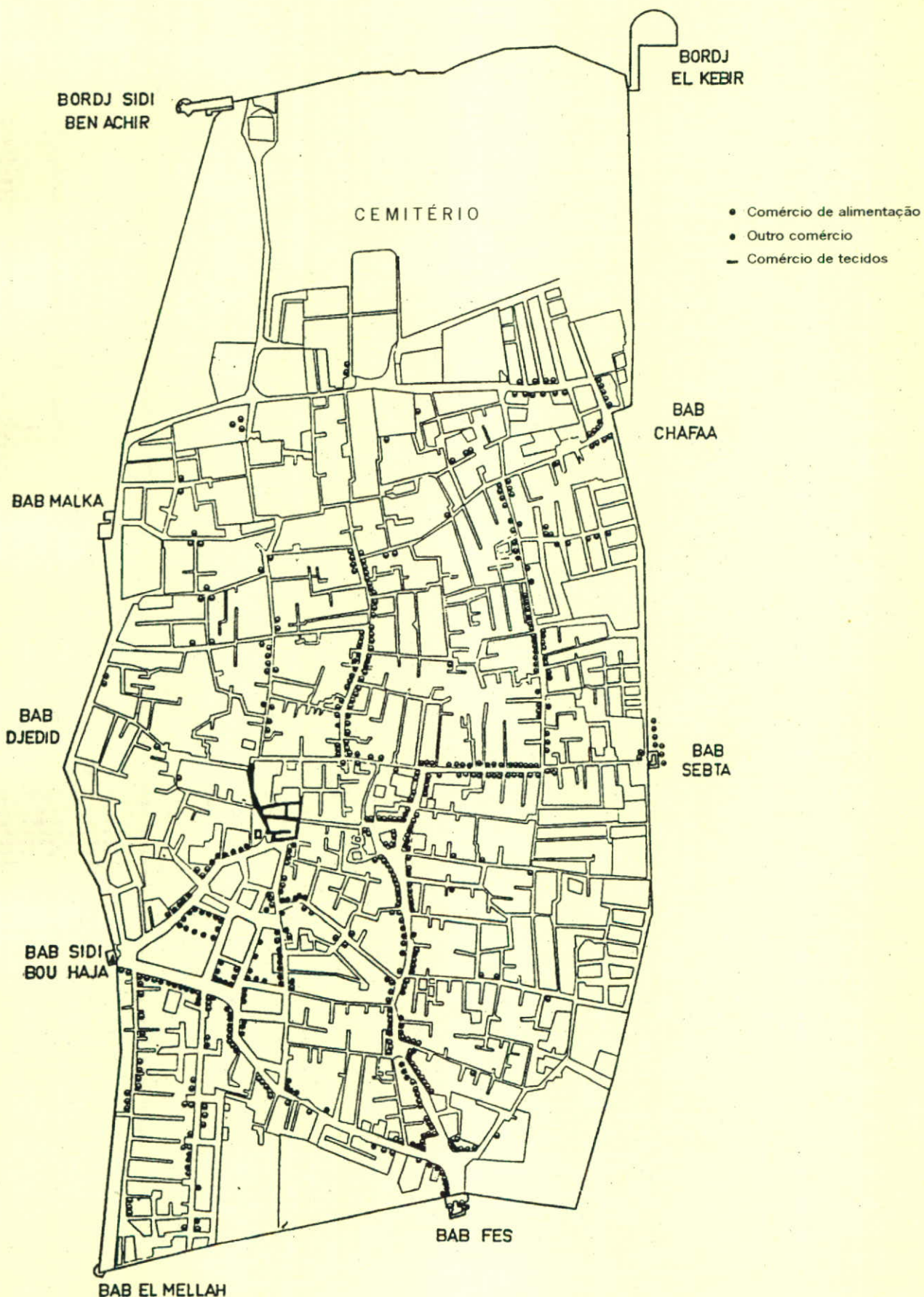
AS "FUNDUQS" (FANĀDIQ) NA MEDINA DE SALÉ

Anexo I

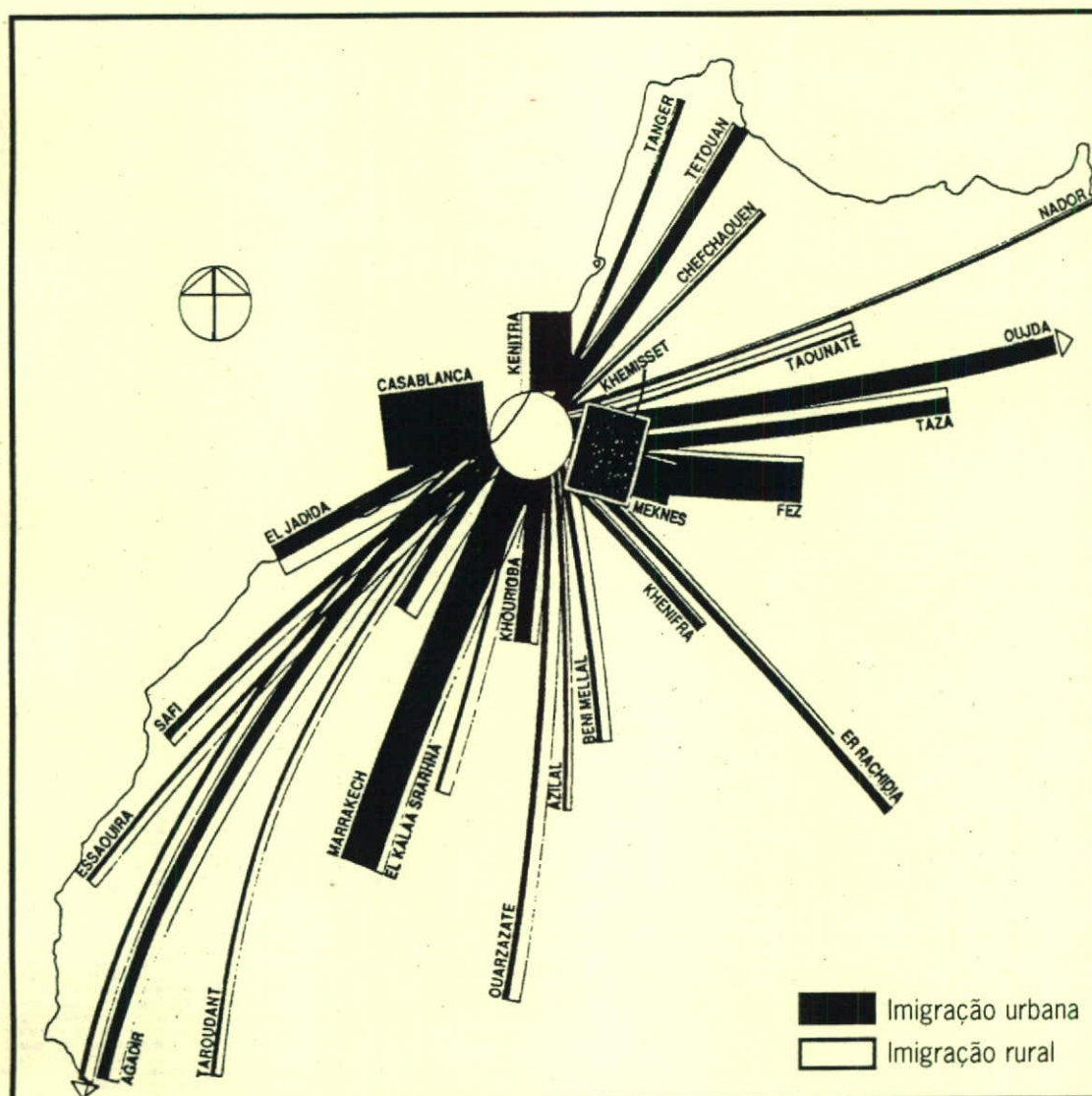


DISTRIBUIÇÃO DO COMÉRCIO NA MEDINA DE SALÉ

Anexo
J



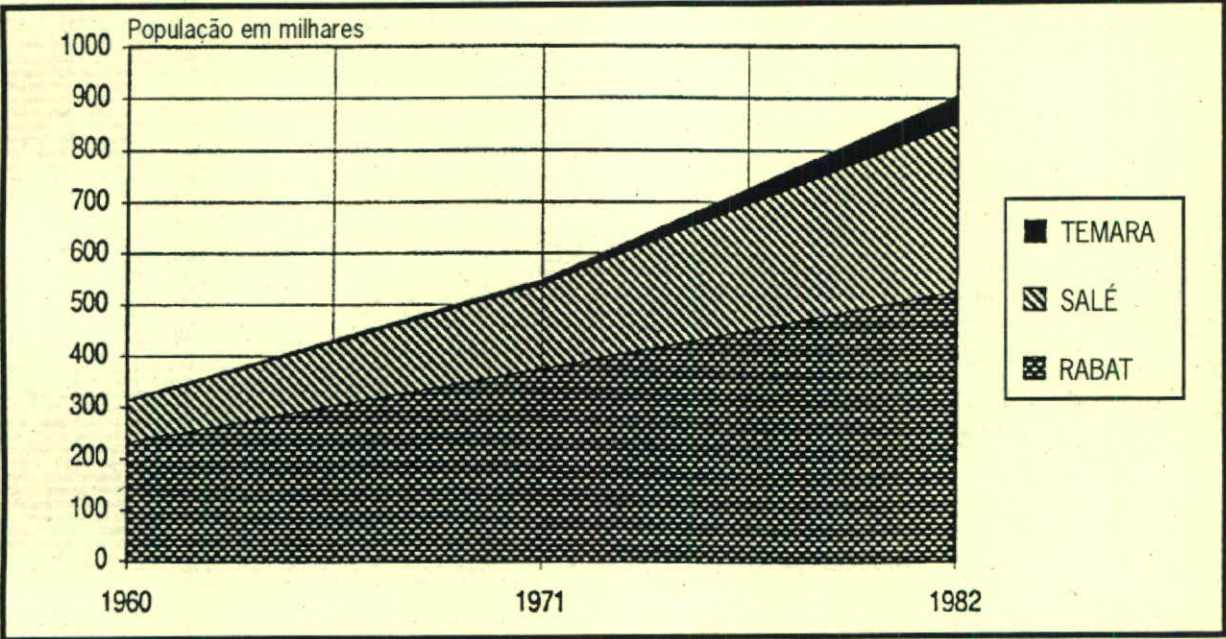
FLUXO DE IMIGRAÇÃO RURAL E URBANA PARA RABAT-SALÉ-TEMARA



Fonte: Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat, 1992

POPULAÇÃO URBANA 1960-1982

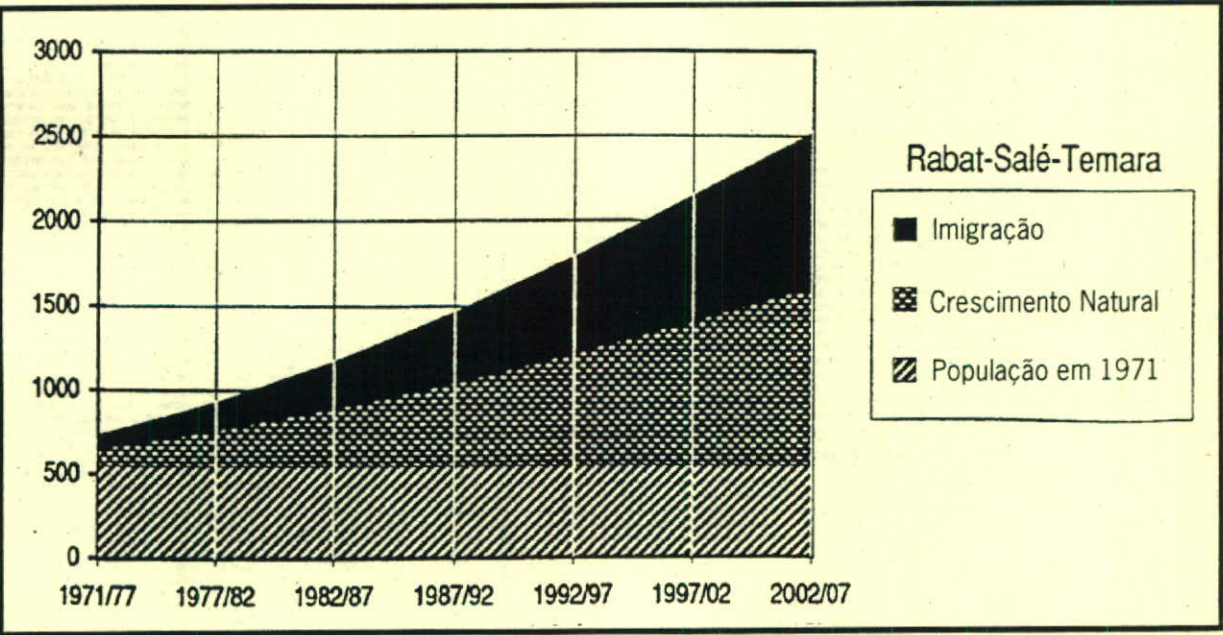
M 1



Fonte: Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat, 1992

CRESCIMENTO DA POPULAÇÃO

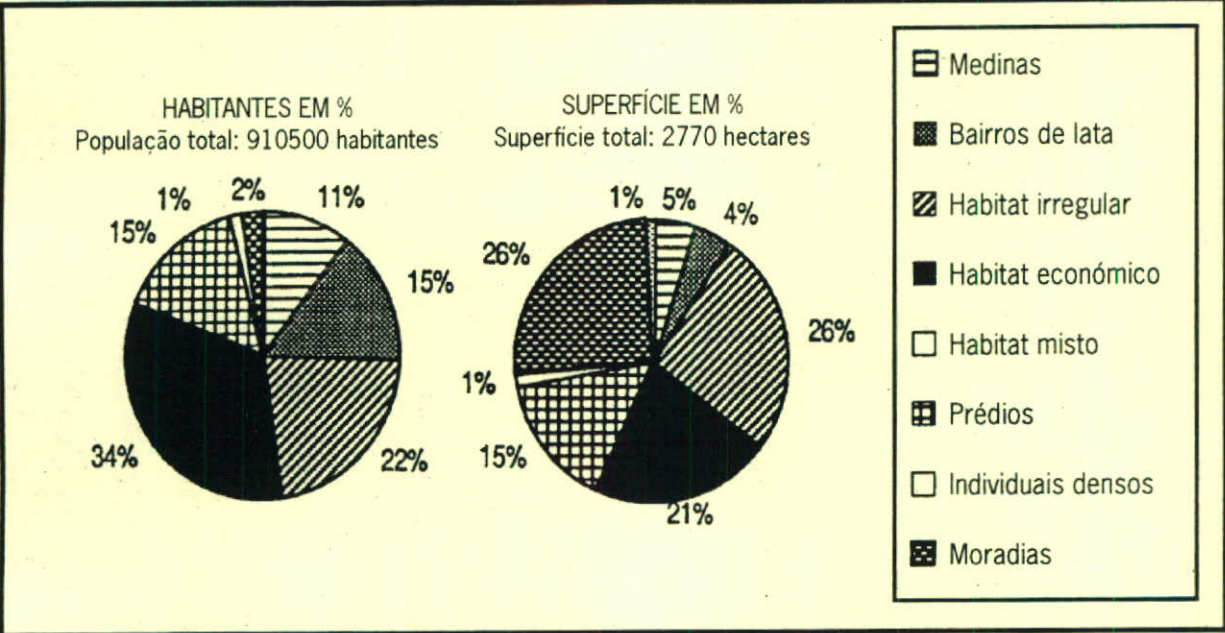
M 2



Fonte: Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat, 1992

TIPOLOGIA DO HABITAT EM RABAT-SALÉ-TEMARA

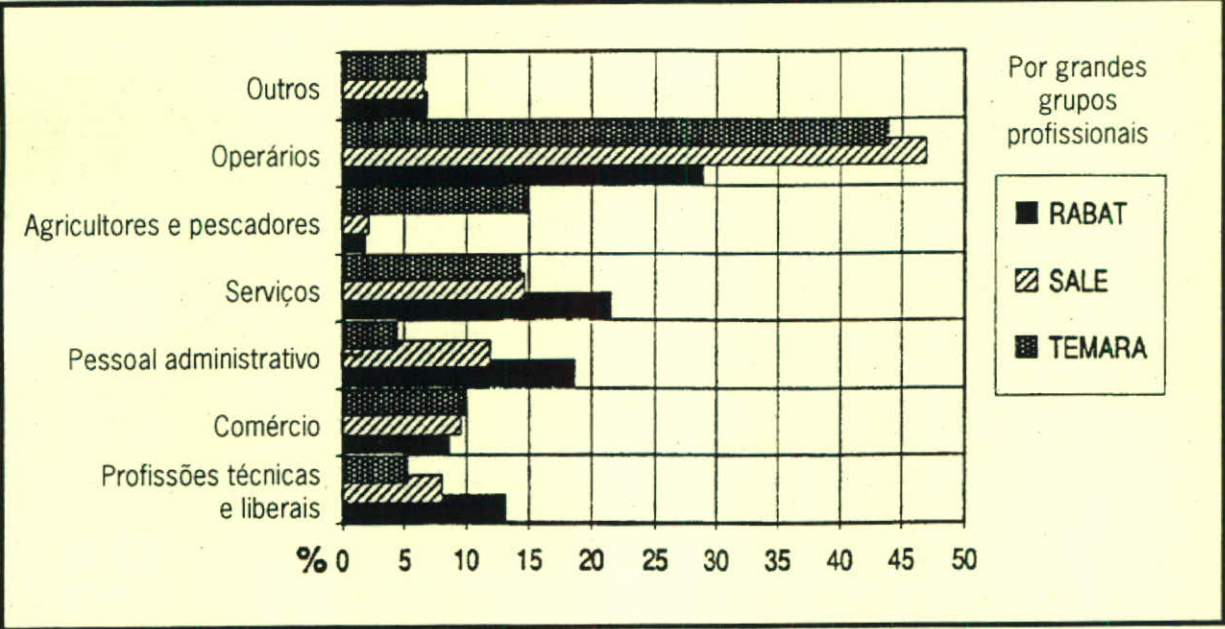
N 1



Fonte: Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat, 1992

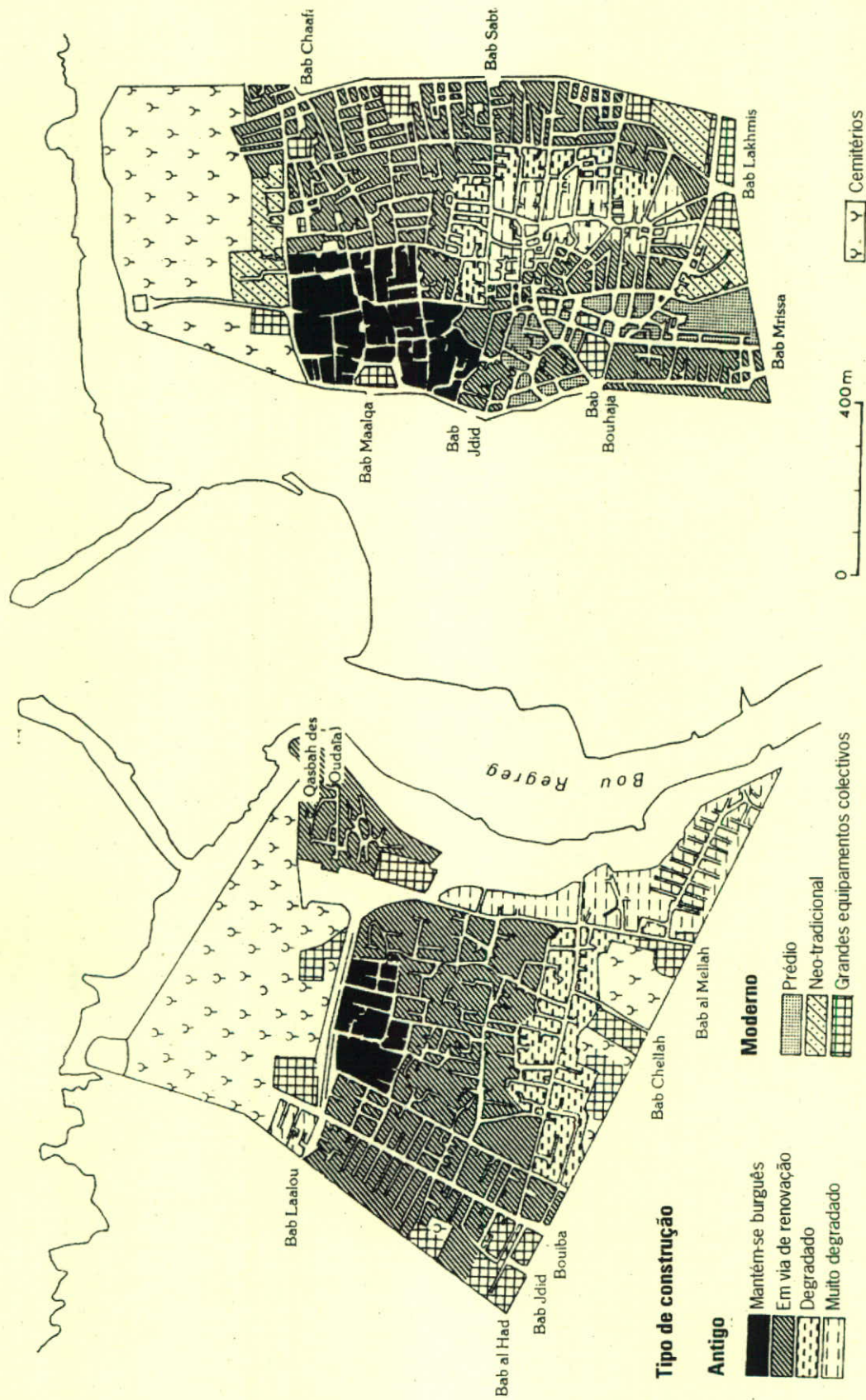
ESTRUTURA DA POPULAÇÃO ACTIVA

N 2



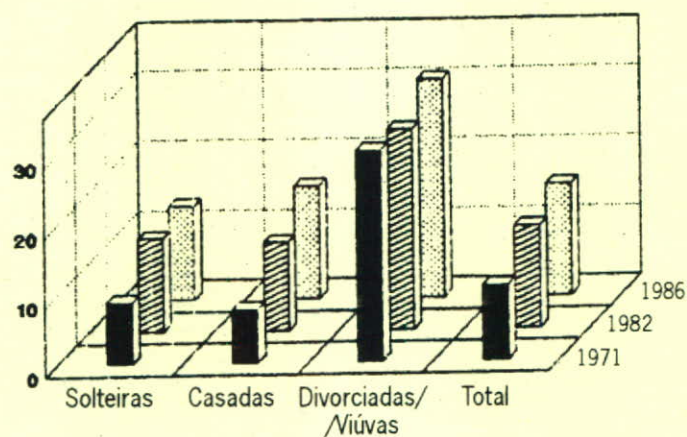
Fonte: Rapport Justificatif du Schéma Directeur de Rabat, 1992

TIPO DE CONSTRUÇÃO NAS MEDINAS DE RABAT E SALÉ

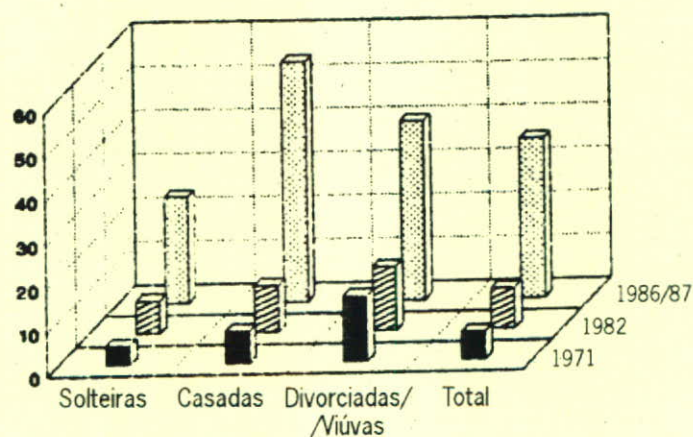


Fonte: Belfquih e Fadloulah, 1982

TAXA URBANA DE ACTIVIDADE FEMININA SEGUNDO O ESTADO CIVIL

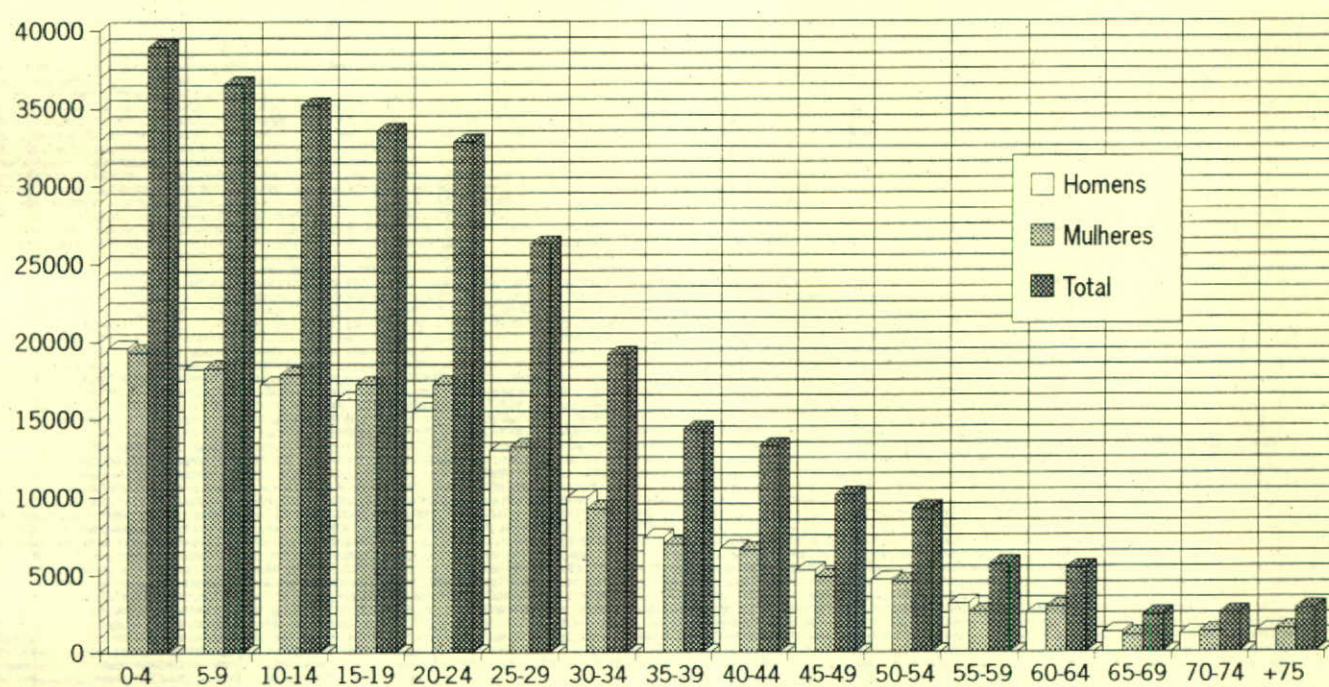


TAXA RURAL DE ACTIVIDADE FEMININA SEGUNDO O ESTADO CIVIL



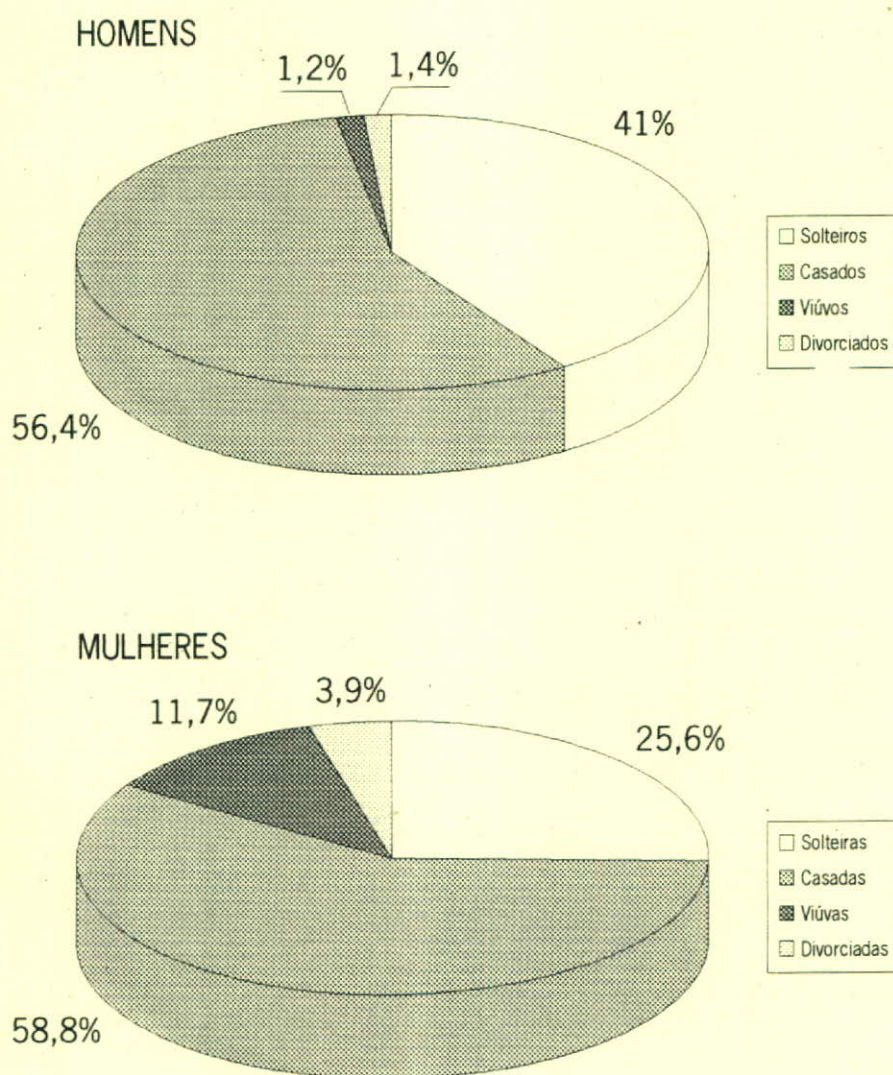
Fonte: Direction de la Statistique – CERED

DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO DE SALÉ POR IDADE E SEXO



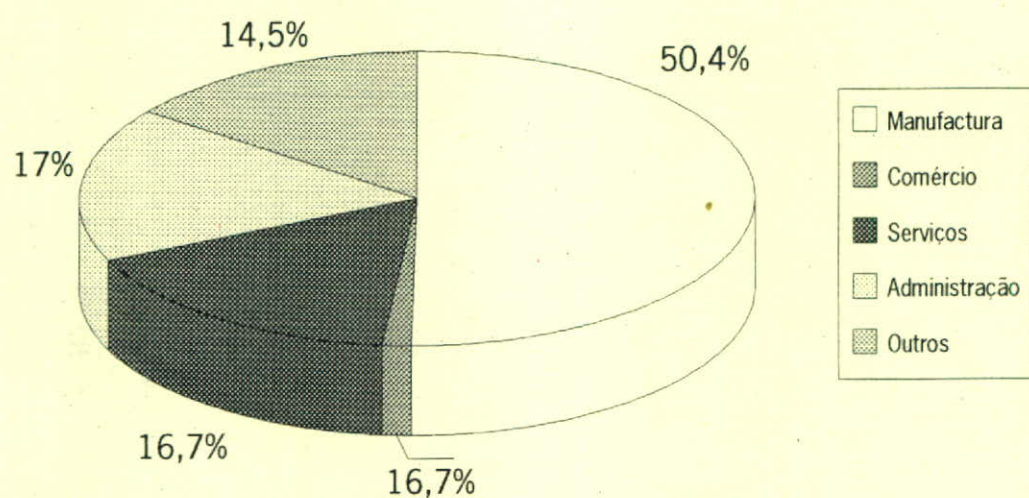
Fonte: Recensement Général du Maroc, 1982

DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO DE MARROCOS POR SEXO E ESTADO CIVIL



Fonte: Recensement Général du Maroc, 1982

DISTRIBUIÇÃO DA ACTIVIDADE PROFISSIONAL DAS MULHERES EM SALÉ



Fonte: Recensement Général du Maroc, 1982